دفاع حدیث انسائیکلوپیڈیا

2

فکرِ فراہی

اوراس کے گمراہ کن اثرات

ایک علمی و تحقیقی جائزہ

تالیف

فضیلۃ الشیخ حافظ صلاح الدین یوسف حفظہ اللہ

تقدیم

فضیلۃ الشیخ علامہ عبداللہ ناصر رحمانی حفظہ اللہ

مجلس البحث العلمي

المدینہ اسلامک ریسرچ سینٹر

کتاب................ فکر فراہی اور اس کے گمراہ کن اثرات،
ایک علمی و تحقیقی جائزہ

تالیف............. حافظ صلاح الدین یوسف حفظہ اللہ

مقدمہ............. فضیلۃ الشیخ عبداللہ ناصر رحمانی حفظہ اللہ

ناشر.............. المدینہ اسلامک ریسرچ سینٹر کراچی

کمپیوٹر لے آؤٹ........ عبدالحمید صغیر / محمد امین شگری

سن اشاعت اول.........2019

تعداد اشاعت...........1100

قیمت...................

ملنے کا پتہ:

مکتبہ قدوسیہ، رحمان مارکیٹ، غزنی سٹریٹ اردو بازار، لاہور۔
فون 0321-4460487، 042-37230585

فضلی سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ، اردو بازار کراچی، فون 32212991، 02132629724

ناشر

المدینہ اسلامک ریسرچ سینٹر

albayanmirc@gmail.com +92-21-35896959 www.islamfort.com

فہرست

حصہ دوم

ضمیمے 328

حصہ سوم

عورت کے لیے حقِ طلاق 423

علمائے احناف کا فقہی جمود۔۔۔خلع کا انکار 431

علمائے احناف کا حقِ خلع کا انکار 451

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض ناشر

مولانا حمید الدین فراہی (18 نومبر 1863ء-11 نومبر 1930ء) ابتداء میں سرسید کے قائم کردہ علی گڑھ کالج میں، جو بعد میں مسلم یونیورسٹی بن گیا، استاذ تھے، وہاں سے فراہی صاحب سرسید احمد کے گمراہ کن افکار سے متاثر ہو گئے اور حدیث سے اعراض وگریز کو اپنا مقصدِ زندگی قرار دے لیا۔ بعد میں انہوں نے سرائے میر میں قائم ایک دینی مدرسے کا انتظام وانصرام سنبھال لیا، اور اس میں "نظمِ قرآن" کے نام پر انکارِ حدیث کے فتنے کی داغ بیل ڈالی، جس کی تفصیل آپ زیرِ نظر کتاب میں ملاحظہ فرمائیں گے۔ ان کے تیار کردہ شاگردانِ رشید اور عصرِ حاضر کے منکرین حدیث یا حدیث رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حوالے سے استخفاف کا شکار لوگ ان کے اسلوبِ کلام کو اپنے لیے حجت گردانتے ہوئے ان کے مشن کو آگے بڑھانے میں مصروف ہیں۔ ان کی گمراہانہ تگ وتاز سے تمام مسلّمات اسلامیہ بھی، جن پر ساڑھے چودہ سو سال سے امتِ مسلمہ متفق چلی آ رہی تھی، محلِ نظر قرار پائے ہیں۔ اور یہ سب کچھ انہوں نے "خدمتِ قرآن" کے نام پر کیا۔

ایسے میں نامور عالمِ دین، سیکڑوں کتب کے مؤلف ومصنف، مفسرِ قرآن، محترم جناب فضیلۃ الشیخ حافظ صلاح الدین یوسف حفظہ اللہ نے مولانا فراہی کے ان منحرفانہ افکارِ علمیہ کا جائزہ لیتے ہوئے بھرپور باوقار علمی انداز میں اس پر نقد کیا اور یہ واضح کیا کہ ان کے افکار منہجِ سلف سے کلی طور پر متصادم ہیں۔

مولانا فراہی کے ایک شاگرد مولانا امین احسن اصلاحی ہیں جن کے تفسیری وحدیثی افکار پر حافظ صاحب ممدوح ایک ضخیم کتاب بنام "مولانا امین احسن اصلاحی اپنے حدیثی وتفسیری نظریات کی روشنی میں" لکھ چکے ہیں جو کہ ادارہ "المدینہ اسلامک ریسرچ سینٹر" سے گزشتہ سال چھپ کر منظرِ عام پر آ چکی ہے۔ (فللّٰہ الحمد اولاً وآخراً)

اب یہ دفاعِ حدیث انسائیکلوپیڈیا کی دوسری جلد آپ کے ہاتھوں میں ہے جس میں مولانا اصلاحی کے استاذ مولانا فراہی کے منحرفانہ افکار کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اصلاحی صاحب کے ایک شاگرد جاوید احمد غامدی صاحب کے "افکارِ زائغہ" کا بھی جائزہ لیا گیا ہے، یہ جائزہ بھی حافظ صاحب ہی کا تحریر کردہ ہے جسے گوجرانوالا کے ایک نامور ادارے "دار ابی الطیب"

کے روح رواں معروف محقق عالم دین حافظ شاہد رفیق صاحب حفظہ اللہ (فاضل مدینہ یونیورسٹی) نے کتابی شکل میں شائع کیا تھا، اب انھی کے شکریے کے ساتھ اسے افادۂ عام کے لیے اس کتاب کا حصہ بنا کر شائع کیا جارہا ہے۔ اس کے تیسرے حصے میں ان کے ایک شاگرد عمار خان ناصر کے افکار کا بھی جائزہ لیا گیا ہے اور نہایت محکم انداز میں ان کی فتنہ غامدیت کی وکالت صفائی کا رد کیا گیا ہے۔

غامدی صاحب کون ہیں؟ اس کا عمدہ تعارف پروفیسر مولانا محمد رفیق صاحب نے، جو کئی سال ان کے شریک سفر رہ چکے ہیں اور اس حیثیت سے ان کے گھر کے بھیدی ہیں، اپنی کتاب ''غامدی مذہب کیا ہے؟'' میں بہترین انداز میں کرایا ہے، جو کہ پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے، اس کے چیدہ چیدہ اقتباس قارئین کے لیے پیش کیے جاتے ہیں، مزید تفصیل کے لیے محولہ بالا کتاب ملاحظہ کیجیے۔

پروفیسر مولانا محمد رفیق صاحب اپنی اس مذکورہ بالا کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں: ''غامدیت کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ پورے دینِ اسلام کو بگاڑنے اور اس میں فساد برپا کرنے کا دوسرا نام ہے اور اسلام کے متوازی ایک نیا مذہب ہے۔ چونکہ یہ فتنہ جناب جاوید احمد غامدی صاحب (بی اے آنرز) کا پیدا کردہ ہے اس لیے ''غامدیت'' کہلاتا ہے۔ موصوف ٹی وی کے اسکالر، ماہنامہ اشراق کے مدیر، ''المورد'' کے منتظم اور اسلامی نظریاتی کونسل کے سابق ممبر ہیں۔''

اس سے آگے پروفیسر صاحب برصغیر میں بعض گمراہ مذہبی فتنہ پرور علم برداروں کے درمیان پائی جانے والی ایک قدرِ مشترک کا ذکر کرتے ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ''یہ عجیب اتفاق ہے کہ برصغیر (جنوبی ایشیا) میں جو حضرات بعض مذہبی فتنوں کے علم بردار ہوئے ہیں ان سب کے ناموں میں ''احمد'' کے نام کا اشتراک پایا جاتا ہے۔۔۔ سر سید احمد خان، مرزا غلام احمد قادیانی، مولوی احمد دین، غلام احمد پرویز، اور اب جاوید احمد غامدی۔۔۔'' ان سب میں ''احمد'' کا نام مشترک (Common) ہے۔''

آگے لکھتے ہیں کہ غامدی صاحب کے نزدیک پوری امت میں سے صرف دو علماء ''ممدوحیت'' کی فہرست میں شامل ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: ''غامدی صاحب کے ہاں پوری امت میں صرف دو ہی ''علماء'' ان کے ممدوح ہیں۔ جن کو وہ ''آسمان'' کا درجہ دیتے ہیں۔ باقی تمام علماء کو وہ ''خاک'' قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ (غامدی صاحب) اپنی کتاب ''مقامات'' میں لکھتے ہیں: ''میں نے بھی بہت عالم دیکھے، بہتوں کو پڑھا اور بہتوں کو سنا لیکن امین احسن اصلاحی اور ان کے استاد حمید الدین فراہی کا معاملہ وہی ہے کہ:

عرضِ ناشر

غالب نکتہ داں سے کیا نسبت
خاک کو آسماں سے کیا نسبت
(مقامات،صفحہ:57-58،طبع:دسمبر2001ء)
(غامدی مذہب کیا ہے؟از پروفیسر مولانا محمد رفیق۔صفحہ:11-12،طبع:2007ء)

مذکورہ بالا اقتباس سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ تجدد کے نام پر یہ طبقہ عصر حاضر میں حدیث رسول ﷺ کے حوالے سے نیش زنی کر کے حدیث رسول ﷺ کی اہمیت کو گرانے کی بھرپور مذموم ونا کام سعی میں مشغول ہے۔

ایسے متجددین پر امیر المؤمنین سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا یہ قول بالکل درست صادق آتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

(سيأتي قوم يأخذونكم بمتشابه القرآن فخذوهم بالسنن فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله)(سنن دارمی، باب التورع عن الجواب فيماليس فيه كتاب ولاسنة، 240/1، رقم: 121)

''عنقریب ایسے لوگ آئیں گے جو قرآن کے متشابہات پر تم سے جھگڑا کریں گے، تو ان کو حدیثوں کے ساتھ جواب دو کیونکہ اصحاب سنن، اللہ کی کتاب کو زیادہ جانتے ہیں۔''

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے المدینہ اسلامک ریسرچ سینٹر کی جانب سے دفاع حدیث انسائیکلوپیڈیا کی یہ دوسری جلد پیش خدمت ہے۔

امید ہے کہ اس کے مطالعہ سے قارئین باتمکین کے ذہنوں سے حدیث رسول ﷺ کے حوالے سے پیدا ہونے والے شکوک وشبہات دور ہو جائیں گے، ان شاء اللہ۔

یہ ناکارہ اپنے ادارہ کے مشائخ کا مشکور ہے جنھوں نے اس علمی کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں معاونت کی، خصوصاً الشیخ خالد حسین گورایہ، مدیر قسم البحث العلمی کا کہ انھوں نے کتاب کی مراجعت کے سلسلے میں رہنمائی فرمائی اور بھرپور معاونت کی۔جزاهم الله خيراوأحسن الجزاء۔

کتبہ

خویدم العلم وأهله
عبدالمجید محمد حسین بلتستانی
رفیق المدینہ اسلامک ریسرچ سینٹر ڈیفنس کراچی
اپریل2019ء

مقدمہ

از فضیلۃ الشیخ علامہ عبداللہ ناصر رحمانی حفظہ اللہ

الحمدللہ والصلاۃ والسلام علی رسول اللہ ،وبعد

اللہ تعالیٰ کے ہم ناتواں بندوں پر بے پناہ احسانات ہیں، جنہیں بفحوائے قولہ تعالیٰ: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ (النحل:28) احاطۂ شمار میں لانا ہرگز ممکن نہیں، تمام سمندروں کی روشنائیاں اور درختوں کے قلم لکھتے لکھتے ختم ہو جائیں گے، لیکن اللہ رب العزت کی نِعَمِ عظیمہ اور آلائے متتالیہ کا شمار مکمل نہیں ہو سکے گا۔

ان احسانات میں سے ایک احسان یہ ہے کہ اس نے خود ہی ہماری شریعت بنائی اور ہمیں عطا فرمائی، شریعت سازی کا معاملہ ہماری ناقص عقلوں پر نہیں چھوڑا بلکہ خود بنا کر قرآن وحدیث کی صورت میں اپنے نبی برحق، اکرم الخلائق، سید ولد آدم محمد مصطفیٰ ﷺ کے ذریعے سے مکمل طور پر ہم تک پہنچا دی۔

دوسرا احسان یہ فرمایا کہ اس شریعتِ مطہرہ کو انتہائی آسان اور سہل رکھا، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج:78) اور ''الدین یسر'' سے یہی ثابت ہوتا ہے۔ مزید برآں اس آسان دین پر چلنے کی آسانی بھی بتوفیقہ مرحمت فرما دی، کما فی قولہ تعالیٰ: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾ (اللیل:7) ﴿وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ﴾ (الاعلیٰ:8)

رسول اللہ ﷺ کو منجانب اللہ یہ توفیق بھی مہیا ہوئی کہ آپ اس دنیائے فانی سے تشریف لے جانے سے قبل دین کو مکمل طور پر نکھار اور روشن فرما چکے تھے: ''ترکتکم علی البیضاء، لیلها ونهارها سواء'' رات اور دن کے فرق کی مانند، حق وباطل کے مابین ایک حدِ فاصل قائم فرما چکے تھے، اس دین میں کوئی خفاء یا غموض وابہام نہیں ہے، ہر چیز انتہائی نکھری ہوئی موجود ہے۔

فللہ الحمد والمنۃ.

اللہ رب العزت کا ایک احسان عظیم یہ بھی ہے کہ اس نے اس دین کی قیامت تک کے لیے حفاظت کا وعدہ فرما لیا، بلکہ یہ حفاظت اپنے ذمہ لے لی:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)

ہمیں یقینِ کامل ہے کہ ہمارا دین قیامت تک محفوظ و متمیز رہے گا، ایسا نکھرا ہوا کہ ملحدین و مبطلین کی سازشوں اور دسیسہ کاریوں سے بالکل پاک اور صاف اور ان کے وارد کردہ مغالطات و شبہات سے قطعی محفوظ و سالم۔

حفاظتِ دین کے لیے اللہ تعالیٰ کے پاس بے شمار راستے ہیں، مختلف طاقتوں کی صورت میں ان گنت لشکر ہیں، جن کا علم اسی کے پاس ہے: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (المدثر: 31)

اللہ تعالیٰ کے ان لشکریوں اور سپاہیوں میں ایک انتہائی اہم اور قابل ذکر جتھا علمائے ربّانیین کا ہے، جنہیں راسخون فی العلم اور وارثانِ علومِ نبوت ہونے کا شرف حاصل ہے، جو اپنی اعمار اور نفائس وانفاس کو رسول کریم ﷺ کی وراثت (قرآن وحدیث) کو سمیٹنے میں صرف کرتے ہیں اور اس عظیم مقصد کے لیے ہمہ وقت مستعد رہتے ہیں، انہیں دنیاوی مال ومنال اور مناصب ومفاوض کی نہ تو کوئی تمنا ہوتی ہے اور نہ وہ کسی قسم کی بے فائدہ سعی اور مسابقت ہی میں اپنی جانیں کھپاتے ہیں۔

ان کی زندگی کے مقاصدِ جلیلہ اور اہدافِ نبیلہ میں سرفہرست رسول کریم ﷺ کے اس عظیم ورثے کی تطہیر وتنزیہ شامل ہے۔ دینِ حق میں کسی بدعت یا الحاد کے ادنیٰ سے عنصر کا تدخل بھی ان کے لیے ناقابل برداشت ہے۔

حکمتِ الٰہیہ اس امر کی متقاضی ہے کہ علماء ربانیین وراسخین کی یہ جماعت ہر دور اور ہر مقام پر موجود رہی جو اہل باطل اور اہل الحاد کی بروقت گردن دبوچ سکے اور شریعت مطہرہ کو ان کے دسائس سے پاک صاف رکھ سکے۔

امام بخاری رحمہ اللہ کو یہ خواب دکھایا گیا کہ وہ ایک پنکھے سے امام الانبیاء والأصفیاء ﷺ کو ہوا بھی پہنچا رہے ہیں اور موذی جانوروں کو بھی ہٹا رہے ہیں، جس کی تعبیر واضح تھی کہ آپ نبی ﷺ کے اس بابرکت دین کو ان موذی کیڑوں مکوڑوں سے محفوظ بنانے کی سعی فرماتے رہیں گے، جو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے انتہائی کامیاب رہے گی، چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ کی جملہ کتب اسی حقیقت کی آئینہ دار ہیں، اور صحیح بخاری کا تو ایک ایک ترجمۃ الباب (عنوان) کسی نہ کسی گمراہ فرقے پر ضرب کاری لگا رہا ہے۔ قدّس الله روحه ورفع درجته في أعلیٰ علّیین.

امام بخاری رحمہ اللہ کے دور سے قبل بھی اور بعد بھی علمائے حق کی جماعتیں اسی فریضہ کی ادائیگی میں ہمہ تن مصروف رہیں، اس عظیم خدمت کی ادائیگی جماعت اہل حدیث کا ایک نمایاں وصف ہے، ایک ایسا کارنامہ جو اہل الحدیث کا تمیز بھی ہے اور مایہ صد افتخار بھی۔

ایک یہودی منافق عبداللہ بن سبا کے دیے ہوئے غلیظ اور خبیث انڈوں سے بہت سے چوزے برآمد ہو چکے تھے۔ کوئی جہمیہ کے روپ میں تو کوئی مشبّہ کی شکل میں تھا، کسی کا تعلق معتزلہ سے تھا تو کسی کا متکلّمین سے، کوئی قدریہ کے نام سے تو کوئی جبریہ کے نام سے میدان میں اتر چکا تھا، خوارج وروافض بھی دین حق پر اپنے مسموم تیر برسانے میں مصروف عمل ہو چکے تھے۔

ان تمام فرق واحزاب کے طوفانِ بدتمیزی کے آگے بند باندھنے والے محدثین ہی تھے، یعنی اہل الحدیث کی وہ جماعت جن کے تا قیامِ قیامت موجود رہنے کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش گوئی فرمائی تھی، تاکہ دفاعِ دین کا سلسلہ قیامت تک قائم رہے، یہ عجالہ تفصیل کا متحمل نہیں ہے، ورنہ اہل الحدیث کی زریں تاریخ سینکڑوں مثالیں پیش کر سکتی ہے جو باطل کی سرکوبی اور دین کے دفاع پر منتج دکھائی دیں گی۔ وذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء.

ماضیٔ قریب میں بہت سے أعیان واکابر موجود رہے جن میں محدثین کا یہ منہج بدرجہ اتم موجود رہا، اُدھر باطل نے کوئی خامہ فرسائی کی، اِدھر ان کا قلمِ سیال، ناطقِ حق بن کر حرکت میں آ گیا، اور ان کے شبہات کے بیتِ عنکبوت کو تار تار کر دیا۔

فاتح قادیان مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ، مولانا اسماعیل سلفی رحمہ اللہ، اور محدث دیارِ سندھ سید بدیع الدین شاہ راشدی رحمہ اللہ کے نام قابلِ ذکر ہیں، مزید برآں مجاہدِ ملت علامہ احسان الٰہی ظہیر رحمہ اللہ کی تحریری وتقریری محنتیں اور کاوشیں کون فراموش کر سکتا ہے، ان کی بیشتر مؤلفات طوائف منحرفہ کی تردید وتفنید پر مشتمل ہیں۔

میری رائے میں تحریری اعتبار سے دورِ حاضر میں دینِ حق کے دفاع اور اہل باطل کی سرکوبی کی علمبرداری کا اعزاز جس شخصیت کو حاصل ہے وہ ہمارے حافظ صلاح الدین یوسف ہیں، حفظہ اللہ تعالیٰ وصانہ من کل شر ومکروہ ومتعنا بطول حیاتہ ووفقہ لمزید مافیہ حبہ ورضاہ.

حافظ صاحب حفظہ اللہ کی کثیر تعداد میں مطبوع مؤلفات اور مختلف مجلّات میں شائع شدہ مقالات اس پر شاہد

عدل ہیں، اللہ تعالیٰ نے آپ کو منہجِ سلف کے مطابق فہمِ حق کی نعمت سے مالا مال فرمایا ہے، نیز اظہارِ حق اور باطل کے شبہات وتخرصات کے قوی دلائل کے ساتھ ازالے کا ملکہ بھی خوب عطا فرمایا ہے، آپ کے قلم سے نکلی ہوئی ہر تحریر اور ہر جملہ بطورِ گواہ موجود ہے۔

زیرِ نظر کتاب ماضی قریب اور عہد حاضر کے کچھ متجددین اور متعالمین فراہی، غامدی اور عمار خان ناصر کے گمراہ افکار کی تردید وتنقید کی شاہکار ہے۔ ان کے ان نجس افکار کا محور انکارِ حدیث ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ان تینوں شخصیتوں اور پرویز نیز چکڑالوی وغیرہ کا ایک ہی مورد ومشرب ہے۔ هذه الأقدام بعضها من بعض.

انکارِ حدیث کی تاریخ بہت ہی پرانی ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے دور میں منکرین حدیث موجود تھے ان میں سے ہر ایک کا اپنا اپنا رنگ روپ ہے۔ کچھ تو برملا حدیث کے منکر ہیں، جن کے خطرات بہت کم ہیں، لیکن کچھ بظاہر حدیث کو ماننے کے مدعی ہیں، مگر موقع بموقع اپنی غلاظت سے بھرپور خواہشات کی ترجمانی کرتے ہوئے احادیث کا انکار کرتے جاتے ہیں جن کی ایک طویل فہرست مرتب ہو سکتی ہے۔

اللہ تعالیٰ اجرِ کثیر اور ثوابِ جزیل عطا فرمائے، محترم حافظ صلاح الدین یوسف حفظہ اللہ کو جنہوں نے ان کے شبہات کو بے نقاب فرمایا اور انتہائی قوی اور ٹھوس دلائل سے ان پر ایسی ضرب کاری لگائی، جس کا جواب نہ ان کے پاس موجود تھا، نہ ہے، اور نہ آئندہ ہوگا۔ ہمیں اللہ تعالیٰ کی ذات سے قوی امید ہے اور دعائیں بھی، کہ اللہ رب العزت حافظ صاحب کی ان جہود ومساعی کو ان کے میزانِ حسنات کا انتہائی وزنی اثاثہ بنائے گا، جو حافظ صاحب کے رفعتِ درجات کا سبب بنے گا۔

ہم قارئین کو مکمل کتاب کے مطالعہ کی دعوت دیتے ہیں، تاکہ کسی لمحہ کوئی صاحب الحادان کی ناواقفیت کا فائدہ اٹھا کر اپنے جال میں گرفتار کرنے کی ہمت نہ کر سکے، ہم ان تمام لوگوں کو بھی حافظ صاحب کی اس کتاب اور دیگر کتب کے بنظرِ انصاف مطالعہ کی دعوت دیں گے جو فتنوں کے اس دور میں علماء ربانیین سے رابطہ منقطع کر کے ٹی وی کی اسکرین سے حصولِ علم کے لیے کوشاں دکھائی دیتے ہیں۔

ایسے لوگوں پر ہم واضح کیے دیتے ہیں کہ ٹی وی کی اسکرین باعث ہدایت اور سببِ نجاح وفلاح ہو ہی نہیں سکتی، اس کے لیے علمائے حق کی صحبت اور رفاقت ہی کار آمد ہے، یہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا خلاصہ ہے اور

وہ جوہرِ بے بدل ہے جو تزکیہ وتربیت کا سامان پیدا کرسکتا ہے اور طلبۃ العلم کے سینوں کو علم نافع (قرآن وحدیث) کے نور سے منور کرسکتا ہے، نیز عمل صالح کے اسباب کی ارزانی وفراہمی کا سبب بھی۔

اللہ تعالیٰ اس کتاب کے نفع کو عام فرمادے اور جملہ معاونین ومساہمین کی بخشش کا ذریعہ بنادے، جس دلدل میں ہم من حیث القوم دھنستے جارہے ہیں، وہ ہماری ہی کج فکریوں اور بداعمالیوں کا نتیجہ ہے، جن میں سرفہرست فتنۂ انکارِ حدیث ہے۔ اللہ رب العزت سے اپنی اور سب کی ہدایت اور ہدایت پر استقامت کے طلبگار ہیں۔

واللہ تعالیٰ ولی التوفیق،وأصلی وأسلم علی نبینا محمد وعلی آله وصحبه وأهل طاعته أجمعین.

کتبہ/عبداللہ ناصر الرحمانی

تقدیم

فضیلۃ الشیخ مولانا عبداللہ ناصر رحمانی حفظہ اللہ

الحمد اللّٰه، والصلاة والسلام علی رسول اللّٰه، وبعد۔

روزِ اول سے حق و باطل کے مابین کشمکش اور محاذ آرائی جاری ہے۔ اگرچہ حق ہی کے لیے دوام و بقا ہے، مگر اہلِ حق کی ابتلا و آزمائش، نیز حق کو نکھارنے کے لیے ہر دور میں باطل بھی موجود رہے گا۔

رسول اللہ ﷺ کے فرمان: ﴿يَحْمِلُ هٰذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُوْلُهُ، يَنْفُوْنَ عَنْهُ تَحْرِيْفَ الْغَالِّيْنَ وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِيْنَ وَتَأْوِيْلَ الْجَاهِلِيْنَ﴾ کے مصداق وہ لوگ انتہائی عظمت و سعادت کے حامل ہیں، جو ہمہ وقت باطل و الحاد کی سرکوبی کے لیے مستعد رہتے ہیں۔ حدیثِ مذکور کے مضمون سے ظاہر ہو رہا ہے کہ یہ شرف اہلِ حدیث ہی کو حاصل ہے، کیوں کہ وہی ہمیشہ بدعات و خرافات کی بیخ کنی کے لیے سرگرم عمل رہتے ہیں۔ بہت سے علمائے سلف نے اہلِ بدعت کے رد کو جہاد بالسیف سے بھی افضل قرار دیا ہے۔

موجودہ دور کے فتنوں میں سے ایک فتنہ ''غامدیت'' کے عنوان سے معروف ہے، جس کے مؤسس جاوید احمد غامدی ہیں، جنھیں منبر و محراب کا تقدس تو نصیب نہیں ہے، البتہ وہ ٹی وی کی سکرین پر جلوہ گر ہو کر اپنی عقلی موشگافیوں سے تضلیلِ اُمت کے مواقع حاصل کرتے رہتے ہیں۔

ہر فرعونے را موسیٰ کے مصداق اس فتنے کی سرکوبی کے لیے عصرِ حاضر کے عظیم راہنما، سرمایۂ اہلِ حدیث، شارحِ قرآن جناب حافظ صلاح الدین یوسف ۔حفظه اللّٰه ومتعنا بطول حياته۔ کا قلمِ سیال حرکت میں آیا اور بتوفیق اللہ علمی دلائل سے فتنۂ غامدیت کی تفنید فرمائی اور یوں منہجِ محدثین کی ترجمانی کا حق ادا کر دیا۔

فجزاه اللّٰه عنا وعن المسلمين خير الجزاء۔

ہم حافظ صاحب کی اس گراں قدر علمی خدمت پر اُن کے شکر گزار بھی ہیں اور علم وعمل واخلاص میں اضافے کے لیے دعا گو بھی۔ اللہ تعالیٰ ان کی ان مساعیِ حمیدہ کو قبول فرمائے اور خلقِ کثیر کی ہدایت کا ذریعہ بنائے اور اس محنت کو ان کے میزانِ حسنات کا ذخیرہ بنا دے۔

مضمونِ ہذا کا مطالعہ کرنے والوں پر عیاں ہوگا کہ غامدی شبہات تارِ عنکبوت سے بھی زیادہ کمزور ہیں۔ (وَاِنَّ اَوْهَنَ الْبُيُوْتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوْتِ)، جو نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کے جھرمٹ میں تو شاید مؤثر ثابت ہوں، لیکن علمی حلقوں میں ان کی کوئی حیثیت نہیں۔

اللہ تعالیٰ اس کتاب کو اپنے عباد و بلاد کے لیے نافع بنائے۔ وصلی اللّٰہ علی نبینا محمد وبارک وسلم۔

کتبہ/عبداللہ ناصر الرحمانی

غامدیت

جو پیرہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے

پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد دین قاسمی (فیصل آباد)

حضرت مولانا حافظ صلاح الدین یوسف مدظلہ العالی کی کتاب ''فتنۂ غامدیت'' کا مسودہ، ان کی خصوصی شفقت اور محبت کے باعث، جب ان کی طرف سے مجھے میسر آیا، تو میں نے نہایت توجہ، دلچسپی اور انہماک سے (سرسری طور پر نہیں، بلکہ) بالاستیعاب اس کا مطالعہ کیا ہے۔ میں جوں جوں پڑھتا رہا، دل سے اس تصنیفِ لطیف پر، ان کے لیے دعائے خیر کرتا رہا۔

اگرچہ کچھ اور لوگوں نے بھی ''فتنۂ غامدیت'' (جو فتنہ پرویزیت ہی کا چربہ ہے) کی تردید میں قلم اُٹھایا ہے، اور انھوں نے بہت اچھی نگارشات پیش کی ہیں۔ لیکن میں محسوس کرتا ہوں کہ پیرایۂ بیان اور جودتِ استدلال کے اعتبار سے، موصوف نے جس طرح اِبطالِ باطل اور اِحقاقِ حق کیا ہے، وہ ان ہی کی خصوصیت ہے۔ انھوں نے اپنی اس تصنیف میں علمبردارانِ غامدیت کے غبارۂ استدلال سے ساری ہوا نکال دی ہے۔

اسلوبِ نگارش کے پہلو سے دیکھا جائے، تو کتاب میں مناسب الفاظ کا چناؤ، عبارت کی دلکشی، اشعار کا برجستہ اور برمحل استعمال، سادہ مگر محکم اندازِ بیان، قاری کو متاثر کیے بغیر نہیں رہتا۔

تردید وابطال کے نقطۂ نظر سے، فاضل مصنف کی مخالف موقف پر گہری نظر، اور پھر شائستہ اور جچے تلے انداز میں، ان کی تردید وتنقید، محاسنِ تصنیف کو فزوں تر کر دیتی ہے۔

خوبیٔ استدلال اور حسنِ استنباط کے پہلو پر نظر ڈالی جائے، تو اصول وجزئیات کا کامل احصاء، متعلقہ نصوص سے حسنِ استدلال، دقتِ نظر اور ژرف نگاہی کے ساتھ استنباط، اور پھر ایجاز وجامعیت کا بھرپور اظہار، مصنف اور اس کی تصنیف کی نمایاں خصوصیات قرار پاتی ہیں۔

اور سب سے بڑی خوبی یہ کہ مصنف نے زوالِ شریعت اور انحطاطِ دین کے، اس دور میں، جہاں متجد دین اسلام کا نام لے کر ہی مخالفتِ اسلام پر تلے ہوئے ہیں، نہ صرف یہ کہ منہجِ سلف کو برقرار رکھا ہے، بلکہ اسلامی غیرت اور سلفی حمیت کا دامن بھی اُن کے ہاتھ سے چھوٹنے نہیں پایا۔

ان خصوصیات کی بنا پر، میرے نزدیک، یہ کتاب ''فتنہ غامدیت'' کے خلاف، ایک وقیع اور قابلِ قدر دستاویز ہے، جس کے لیے مصنف جناب حضرت مولانا حافظ صلاح الدین یوسف، بجا طور پر، مستحقِ مبارک باد ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ مصنف کی اس گراں قدر دینی خدمت کو اُن کے لیے آخرت میں بخشش کا ذریعہ بنائے اور اُن کی تصنیف کو عامۃ الناس کے لیے ذریعۂ ہدایت بنائے۔ آمین ثم آمین۔

عرضِ مؤلف

اس زیرِ نظر کتاب سے پہلے "المدینہ اسلامک ریسرچ سینٹر کراچی" کے "دفاعِ حدیث انسائیکلو پیڈیا" منصوبے کی پہلی کاوش "مولانا امین احسن اصلاحی، اپنے حدیثی و تفسیری نظریات کی روشنی میں" گزشتہ سال (2018ء) میں شائع ہو کر اہل علم سے خراجِ تحسین وصول کر چکی ہے۔ فللّٰہ الحمد والمنة

اس میں یہ خوشخبری دی گئی تھی کہ فکرِ فراہی کے بانی مولانا حمید الدین فراہی اور اس فکر کے حامل دیگر اہل قلم کے افکار کا جائزہ بھی ان شاء اللہ پیش کیا جائے گا۔ الحمدللہ یہ کتاب انہی فراہیوں کے افکار زائغہ اور نظریاتِ باطلہ کے جائزے پر مشتمل ہے۔ ان میں سرِ فہرست اس فکر کے بانی ہیں، جنہوں نے "نظم قرآن" کے خوش نما عنوان سے احادیث صحیحہ سے اعراض و گریز اور منکر و ضعیف روایات کو اپنانے کا راستہ چوپٹ کھولا اور اب ان کے پیروکار اس زیغ و ضلال کے راستے پر سرپٹ دوڑ رہے ہیں۔ یہ ہیں مولانا حمید الدین فراہی، متوفی 1930۔

اس فکری زیغ و ضلال کے سب سے بڑے شارح اور علم بردار تو مولانا اصلاحی تھے جن کے افکار کا جائزہ متذکرۃ الصدر کتاب میں پیش کیا جا چکا ہے۔ یہ مولانا فراہی کے سب سے زیادہ ہونہار شاگرد تھے اور انہوں نے فی الواقع اپنے استاد کی شاگردی کا حق اس طرح ادا کیا ہے کہ ان کی تمام فکری گمراہیوں کو "حق و صواب" باور کرانے پر اپنا سارا زور صرف کر دیا۔ حتیٰ کہ مولانا فراہی نے حالت اقامت میں گروی کو "دنائت" سے تعبیر کیا تو شاگرد رشید نے بھی اسے "دنائت" ہی قرار دیا۔ استاذ (فراہی صاحب) نے سورۂ قیامت کی آیت ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ میں لفظی و معنوی تحریف کا ارتکاب کیا اور اس کو (إِلَىٰ رَحْمَةِ رَبِّكَ مُنْتَظِرَةٌ) بنا دیا تو شاگرد نے بھی اس لفظی و معنوی تحریف کو صحیح باور کرانے پر زورِ قلم صرف کر دیا۔ وھلم جراً

یہ تمام دلخراش تفصیلات، مع تنقیحات و تنقیدات، مذکورہ کتاب کا حصہ ہیں یہی وجہ ہے کہ ہمارے لیے مولانا فراہی پر زیادہ لکھنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہی، اس لیے کہ فراہی و اصلاحی کا معاملہ بالکل اس فارسی شعر کا

مصداق ہے۔ ؎

من تُو شُدم تومن شُدی، من تن شُدم تُو جاں شُدی
تاکس نہ گوید بعد ازیں من دیگرم تُو دیگری

تیسرے جاوید احمد غامدی ہیں، جو دعویدار تو اسی فکر فراہی ہی کے ہیں۔ لیکن ان کی فکری ترک تازیاں اپنے دونوں پیش روؤں سے بڑھ کر الحاد وزندقہ تک پہنچ گئی ہیں۔ اعاذنا اللہ منہ

چوتھے، مولانا زاہد الراشدی کے بیٹے، عمار خان ناصر ہیں جو غامدی صاحب کے شاگرد رشید اور ان کے وکیل صفائی ہیں۔ یہ صاحب بھی غامدی صاحب کی وکالتِ صفائی میں مذکورہ شعر ہی کے مصداق اور یک جان دو قالب کے آئینہ دار ہیں۔

ان دونوں حضرات کی بابت یہاں مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ ان دونوں کا علمی پوسٹ مارٹم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اس طرح کر دیا گیا ہے کہ علمی دنیا میں یہ سر اٹھانے کے قابل نہیں رہیں گے۔ ان شاء اللہ۔ یہ تفصیل آپ اس کتاب کے دوسرے اور تیسرے حصے میں ملاحظہ فرمائیں گے۔

الحمدللہ، یہ بات نہایت مسرت افزا ہے کہ پہلے پہل بہت سے لوگ ''نظم قرآن'' کے خوش نما عنوان سے اس مغالطے کا شکار ہو گئے تھے کہ یہ فکر فراہی ''قرآنی حقائق'' کے انکشاف کی عظیم اور نادر کاوش ہے، اور اسے ایسے ہی باور کرایا گیا اور کرایا جا رہا ہے۔ لیکن اب اصل حقیقت واضح ہوتی جا رہی ہے کہ یہ دراصل صاحبِ رسالت اور حاملِ قرآن پیغمبر مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے رشتہ توڑ کر قرآن کے نام پر تمام مسلمات اسلامیہ کے انکار کی تحریک اور منصب رسالت پر ڈاکہ زنی ہے۔ اب اس انکشاف حقیقت کے راہرَو ہم اکیلے ہی نہیں ہیں بلکہ اس کے راز دان اور بھی متعدد اہل علم و تحقیق ہیں، اس کی مختصر تفصیل حسب ذیل ہے۔

دوسرے اہل علم کی کاوشیں اور علمی تنقیدات

بھارت میں بعض حضرات نے مولانا فراہی اوران کے افکار پر پی ایچ ڈی (ڈاکٹریٹ) کے مقالے تحریر کیے ہیں لیکن ان تک ہماری رسائی نہیں ہوئی۔ اس لیے نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے فراہی صاحب کی فکراوران کے ''نظمِ قرآن'' کے عنوان سے ان کی ''خدمت قرآنی'' کے بارے میں کیا موقف اختیار کیا ہے۔ تاہم پاکستان میں حافظ عبدالرحمٰن مدنی حفظہ اللہ کے صاحبزادۂ گرامی قدر حافظ انس نضر مدنی (فاضل جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ) نے بھی اس موضوع پر پنجاب یونیورسٹی لاہور سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی ہے۔ ان کے فاضلانہ مقالے کا عنوان ہے:

''حمید الدین فراہی اور جمہور کے اصولِ تفسیر۔ تحقیقی وتقابلی مطالعہ''

یہ چھ سو صفحات پر محیط نہایت علمی اور وقیع مقالہ ہے۔ اس میں جمہور کے مسلّمہ اصول تفسیر سے فراہی اصولوں کا تقابل کر کے فراہی اصولوں کی بے وقعتی بلکہ ان کی خطرناکی کو مدلل انداز سے آشکار کیا گیا ہے جس پر وہ بلاشبہ سزاوارِ تحسین اور قابلِ صد مبارک باد ہیں۔

اللہ تعالیٰ ان کی اس علمی کاوش کو قبول فرمائے اور اسے ''فراہی نظمِ قرآن'' کی بھول بھلیوں میں بھٹکنے والوں کی رہنمائی کا ذریعہ بنائے۔

اسی طرح حافظ عبدالرحمٰن مدنی صاحب کے دوسرے صاحبزادے ڈاکٹر حافظ حمزہ مدنی نے اگرچہ کسی اور موضوع پر ڈاکٹریٹ کی ہے لیکن ایک نہایت علمی مقالہ مولانا فراہی کے اصول تفسیر پر لکھا ہے اور مدلل انداز سے ان کی تغلیط وتردید کی ہے۔ ان کا یہ مقالہ شش ماہی ''رشد'' لاہور (جنوری 2016ء) میں شائع ہوا ہے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف اس رسالے کے مدیر اعلیٰ ہیں۔

تیسرا مقالہ ڈاکٹر سہیل حسن صاحب (ایسوسی ایٹ پروفیسر، صدر شعبۂ علوم القرآن والسنۃ، ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد کا تحریر کردہ ہے جو مولانا امین احسن اصلاحی کی ''شرح موطا امام مالک، منتخب ابواب'' پر نقد وتبصرہ ہے۔ یہ مقالہ مفصل (13 صفحات پر مشتمل) ہے۔ اس میں ڈاکٹر سہیل حسن صاحب فرماتے ہیں:

''مولانا اصلاحی نے تدبر حدیث کے کچھ نئے اصول وضع کیے ہیں جن میں وہ اسناد کی اہمیت کو کم کرتے ہوئے صرف قرآن کریم کو کسوٹی قرار دیتے ہیں جس پر پرکھ کر کسی حدیث کو ردّ یا قبول کیا جاسکتا ہے۔ اس

کتاب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا نے جہاں اس اصول کو سامنے رکھا ہے، وہاں ایک اور کسوٹی استعمال کی ہے اور وہ ہے احادیث کو عقل پر پرکھنا۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث کو سمجھنے کے متفق علیہ اصولوں سے صرف نظر کرنے کی وجہ سے ان کی رائے منفرد ہے اور ان کے یہ تفردات اجماع امت کے برخلاف ہیں۔" (سہ ماہی "فکر ونظر" اسلام آباد، ص105-شمارہ جنوری-مارچ، 2001ء)

اور ہم بار بار وضاحت کر آئے ہیں بلکہ خود مولانا اصلاحی نے بھی بار بار یہ اعتراف دہرایا ہے کہ میں نے جو کچھ لکھا ہے، وہ فکر فراہی ہی کی روشنی میں لکھا ہے، اور تمام حاملینِ فکر فراہی بھی اعتراف کرتے ہیں کہ مولانا کی تفسیر "تدبر قرآن" فکر فراہی کی مکمل آئینہ دار ہے۔

4 مولانا اصلاحی کی فکر پر ایک تنقید ڈاکٹر طاہر منصوری صاحب، ایسوسی ایٹ پروفیسر ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد نے کی ہے جو ان کی "شرح صحیح بخاری، جلد اول" کے حوالے سے ہے جو حسن وقبح کے ملے جلے ردّعمل پر مبنی ہے۔ تاہم صحیح بخاری کی جن روایات کو مولانا اصلاحی نے ردّ کیا ہے اور امام زہری پر جو ناروا تنقید کی ہے، اور بعض اجماعی مسائل کا جو انکار کیا ہے، اس کا ذکر کیا ہے۔

(تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، سہ ماہی فکر ونظر، اسلام آباد، جلد 4۔ شمارہ 2، صفحات: 145-157)

ہمارے نزدیک یہ وہی زیغ وضلال ہے جو فکر فراہی نے مولانا اصلاحی کے اندر پیدا کیا۔

5 مولانا ظفر احمد صدیقی (علی گڑھ یونیورسٹی، بھارت) کا ایک مقالہ سہ ماہی رسالہ ترجمان اسلام (بنارس) میں "سرسید کے اثرات" کے عنوان سے شائع ہوا ہے۔ اس میں موصوف نے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ مولانا حمید الدین فراہی کی فکر میں جو زیغ وضلال آیا، وہ سرسید کی صحبت اور ان کی فکر سے تاثر پذیری کا نتیجہ ہے، اس کی انہوں نے متعدد مثالیں پیش کی ہیں۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، "ترجمان اسلام" شمارہ 45، جنوری-مارچ 2001، صفحات 79-95، بنارس، بھارت)

6 ڈاکٹر عبید الرحمٰن محسن بن مولانا محمد یوسف راجو وال نے "برصغیر میں اصول تفسیر کے مناہج واثرات، تجزیاتی وتنقیدی مطالعہ" کے عنوان سے ڈاکٹریٹ کے لیے ایک نہایت مفصل مقالہ تحریر کیا ہے۔ جو مذکورہ عنوان سے شائع ہوگیا ہے۔ اس میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے اس موضوع کی مناسبت سے برصغیر کی تفسیری کاوشوں، بالخصوص اس کے اصولوں کا جائزہ لیا ہے۔ اس کا باب پنجم "فراہی مکتب فکر کے اصول تفسیر" کے لیے مخصوص ہے۔ اس عنوان کو موصوف نے چار فصلوں میں تقسیم کیا ہے۔ اور یوں اس موضوع کا حق ادا کرنے کی کافی حد تک

کامیاب کوشش کی ہے۔اس لحاظ سے فکر فراہی، اس کی حقیقت اور اس کی خطرناکی کو بہت حد تک سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ مقالہ مطبوع ہے اس لیے اس کی طرف اشارہ کردیا گیا ہے۔ اہل علم وتحقیق اس سے استفادہ کرسکتے ہیں۔اس کے ناشر ادارہ نشریات اردو بازار، لاہور ہیں۔

7 ایک نہایت وقیع جائزہ ڈاکٹر سید سعید احسن عابدی حفظہ اللہ (جدّہ) نے لیا ہے جو ان کی فاضلانہ تالیف میں شامل ہے۔جزاھم اللہ احسن الجزاء۔ یہ کتاب ''الفرقان'' مظفرگڑھ ضلع ملتان سے دو ضخیم جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔اس میں جدید وقدیم منکرین حدیث کا بہترین ردّ ہے، نہایت اہم اور قابل مطالعہ کتاب ہے۔

کچھ اور بھی اہل علم ہیں جن کا تذکرہ کتاب میں موجود ہے بلکہ ان کے بعض مضامین شامل کتاب ہیں، کیونکہ وہ بھارت میں شائع ہوئے ہیں اور اکثر اہل علم کی نظر سے مخفی ہیں، ان کو اسی لیے کتاب کا حصہ بنایا گیا ہے کہ پاکستان میں ان تک رسائی آسان ہوجائے۔

ان تمام علمی کاوشوں کے ذکر سے بھی ایک تو یہ مقصود ہے کہ یہ اہل علم کے علم میں آجائیں۔ دوسرا، یہ کہ اس فتنے کی زہرناکی کو سمجھنا ہر کہ ومہ کے لیے آسان ہوجائے۔

﴿ لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ﴾(الانفال:42)

آخر میں ان تمام حضرات کا شکریہ، جنہوں نے اپنے اپنے انداز اور وسائل سے راقم کے ساتھ تعاون کیا۔ یہ سب وہی حضرات ہیں جن کا ذکر مولانا اصلاحی والی کتاب کے ''عرضِ مؤلف'' میں موجود ہے۔ان سب کا مکرر شکریہ۔جزاھم اللہ احسن الجزاء

اللہ تعالیٰ ہماری ''دفاعِ حدیث اور حمایتِ حدیث'' کی یہ کاوش قبول فرمائے اور انہیں گم گشتگانِ راہ کے لیے ہدایت اور راہ یابی کا ذریعہ بنادے۔

ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

(حافظ) صلاح الدین یوسف
40/124 شاداب کالونی، علامہ اقبال روڈ
گڑھی شاہو، لاہور
0321-4133675

(رجب المرجب 1440ھ-اپریل 2019ء)

(حصہ اول)

مولانا حمید الدین فراہی

"نظم قرآن" کے عنوان پر ایک نئے فتنے کے بانی

مولانا حمید الدین فراہی

"نظم قرآن" کے عنوان پر ایک نئے فتنے کے بانی

مولانا امین احسن اصلاحی صاحب کے سخت گمراہ کن نظریات کا جائزہ لینے اور ان پر نقد و تبصرہ کے بعد ان کے استاذ حمید الدین فراہی (1863ء-1930ء) کے افکار پر کچھ لکھنے کی ضرورت تو باقی نہیں رہ جاتی ہے۔ کیونکہ خود اصلاحی صاحب کے بقول انہوں نے جو کچھ لکھا ہے، وہ ان کے استاذ ہی کا فیض اور ان ہی کے افکار کی روشنی میں لکھا ہے۔ اور پورا حلقۂ فراہی بھی اس بات کو تسلیم اور اس کا اعتراف کرتا ہے کہ اصلاحی صاحب نے فکر فراہی کو پوری طرح سمجھا اور اس کو منضبط کر دیا ہے اور دنیا کے سامنے "تدبر قرآن" کی صورت میں اس کی بہترین شرح پیش کر دی ہے۔

لیکن "تدبر قرآن" میں گمراہی کی سب سے بڑی بنیاد جو ہے وہ "نظمِ قرآن" کا خوش نما عنوان ہے اور اس کے بانی حمید الدین فراہی صاحب ہیں۔ یوں استاذ اور شاگرد دونوں کی فکر بھی اگرچہ ایک ہے اور نتائج فکر بھی ایک اور یکساں ہیں۔ لیکن چونکہ فکر فراہی کو چودھویں صدی کی ایجاد اور اس کو ایک بڑا کارنامہ باور کرایا جا رہا ہے اور اس اعتبار سے فراہی صاحب کی شخصیت کو بھی مجددانہ انداز سے پیش کیا جا رہا ہے۔

بنابریں مختصراً چند گزارشات فراہی صاحب کے بارے میں بھی پیش خدمت ہیں تاکہ اس فتنے کی پوری وضاحت اہل علم کے سامنے آجائے۔

یہ فتنہ کیا ہے؟

یہ فتنہ، انکار حدیث کا فتنہ ہے جو "نظم" کے نام سے برپا کیا گیا ہے اور بہت سے اہل علم اس عنوان کی خوش نمائی سے اس سے متأثر ہو گئے ہیں یا ہو رہے ہیں اور بہت سوں کے اس میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے۔

علاوہ ازیں یہ فتنہ صرف انکار حدیث تک محدود نہیں ہے بلکہ اس کا لازمی نتیجہ اس منصب رسالت پر ڈاکہ زنی ہے جو اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ ﷺ کو قرآن مجید کی اس آیت میں عطا فرمایا ہے:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل:44)

"یہ ذکر ہم نے آپ پر اس لیے نازل کیا ہے کہ اس میں لوگوں کے لیے جو نازل کیا گیا ہے آپ اس کی توضیح وتشریح کریں۔"

اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ اس منصب یا حکم کی رُو سے آپ ﷺ نے قرآن کے اجمالات کی تفصیل بیان فرمائی، اس کے عمومات میں تخصیص فرمائی، علاوہ ازیں القائے ربانی اور وحیٔ خفی کے ذریعے سے بہت سے ایسے احکام بھی بیان فرمائے جن کا ذکر قرآن مجید میں نہیں ہے۔

اس فتنے کے بانیان، ان کے ہم نوا اور اس کو ہوا دینے والے رسول اللہ ﷺ کے اس منصب کا تو انکار کر رہے ہیں اور برملا کہہ رہے ہیں کہ ایسے مذکورہ حدیثی احکام، جو رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمائے ہیں، قرآن پر اضافہ (زیادتی) اس کی توہین یا قرآن کا نسخ ہے اور یہ حق رسول اللہ ﷺ کو بھی حاصل نہیں ہے۔ لیکن خود اپنے آپ کو اس "منصب" کا اہل سمجھتے ہیں اور جو چیز قرآن میں نہیں ہے وہ اپنی طرف سے قرآن کے نام پر قرآن کے سر منڈھ رہے ہیں۔ مثال کے طور پر قرآن میں اور اسلام میں غنڈہ گردی اور اوباشی کی رجم کی سزا کہیں بیان نہیں ہوئی ہے۔ لیکن اس فتنے کے شکار اہل قلم اس فتنے کے بانی حمید الدین فراہی کو یہ کریڈٹ دے رہے ہیں کہ انہوں نے تیرہ سو سال کے بعد قرآن سے رجم کی سزا ڈھونڈ نکالی ہے۔[1]

جاوید احمد غامدی نے قرآن کریم پر اس "اضافے" کو جس کا حق ان کے نزدیک اللہ کے رسول کو بھی نہیں ہے، فراہی صاحب کو یہ حق دے کر اس حق کو "عظیم کارنامے" کے طور پر بڑے فخریہ انداز میں بیان کیا ہے اور تیرہ سو سال تک رسول اللہ ﷺ اور صحابۂ کرام سمیت تمام امت کے مفسرین، محدثین، ائمۂ کرام اور علماء کو اس سے "بے خبر" قرار دیا ہے۔

قابل غور بات یہ ہے کہ جب قرآن کی، پیغمبرانہ تبیین، قرآن میں اضافہ اور اس کی اہانت ہے تو فراہی "تبیین"

---

[1] ملاحظہ ہو جاوید احمد غامدی کی کتاب "برھان"، ص:57، 88-89۔

قابل فخر اور "عظیم کارنامہ" کیوں اور کس اعتبار سے ہے؟۔

جو حق صاحبِ قرآن، حامل قرآن، پیغمبر قرآن کو حاصل نہیں ہے، وہ حمید الدین فراہی، اصلاحی اور غامدی کو کہاں سے حاصل ہو گیا ہے؟ اس اعتبار سے یہ فتنہ، کئی فتنوں کا سرچشمہ ہے۔ انکار حدیث، قرآنی معجزات کا انکار، مسلّمات اسلامیہ کا انکار، منصب رسالت کا انکار، شریعت سازی کا ارتکاب، قرآن کے مقابلے میں تورات پر ایمان اور قرآن کریم کی معنوی تحریف اور قرآن کی من مانی تاویل، وغیرہ وغیرہ۔

اہل علم سے سوال

بہت سے اہل علم، جن کو اس فکر فراہی کی خطرناکی وزہرناکی کا صحیح اندازہ نہیں ہے، وہ اس فکر کو "فتنہ" سے تعبیر کرنے کو سختی سے تعبیر کرتے ہیں، ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ ہماری توضیح جسے ہم نے ایک مثال سے نمایاں کیا ہے، اگر غلط ہے تو اس کو دلائل سے واضح کر کے ہمیں قائل کریں۔ اور اگر صحیح ہے اور یقیناً (ان شاء اللہ) صحیح ہے تو پھر یہ "فکر فراہی" فتنہ، بلکہ عظیم فتنہ کیوں نہیں ہے؟ جس کی رُو سے اللہ کے رسول کو تو قرآن کی "تبیین" کا حق نہیں ہے لیکن فراہی گروہ کو یہ حق حاصل ہے۔

علاوہ ازیں اس خانہ ساز "حقّ تبیین" سے اس گمراہ گروہ کو دوگونہ فائدہ حاصل ہو رہا ہے۔ ایک احادیث صحیحہ اور مسلّماتِ اسلامیہ سے انکار کی عظیم جسارت اور دوسرا منکرین حدیث میں عدم شمولیت کی بے بنیاد خواہش۔

یہ دونوں فائدے اس گروہ کو اسی لیے حاصل ہو رہے ہیں کہ بہت سے اہل علم ابھی تک اس گروہ کی نہایت گمراہ کن فکر کی حقیقت ہی سے نا آشنا ہیں، حتیٰ کہ ہم جیسے لوگوں کو، جن کو اللہ نے فتنے کا شعور بھی عطا فرمایا اور اس کی سرکوبی کی توفیق سے بھی سے نوازا، نظر تحسین سے دیکھتے ہیں نہ ہماری ان تنقیدی کاوشوں کو اہمیت دینے کے لیے تیار ہیں۔

وہ شاید ہمارے اس کام کو کارِ عبث سمجھتے ہیں جب کہ ہمارے نزدیک اس کام کی اہمیت اہم الفرائض کے درجے میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث کے جو کھلے دشمن اور اس کی حجیت کے واضح منکر ہیں، ان کا روپ بہروپ تو واضح اور روز روشن کی طرح سب کے سامنے ہے، اسی لیے امت مسلمہ پاکستان نے غلام احمد پرویز اور ان کے ہم نواؤں کو ایک متفقہ فتوے کی صورت میں جسد اسلامیہ سے کاٹ کر الگ کر دیا اور پھینک دیا ہے۔

نہایت دلچسپ بات یہ ہے کہ اس متفقہ فتوائے کفر پر اصلاحی صاحب کی مہر تصدیق بھی ثبت ہے۔[1]

اس کے برعکس فراہی گروہ کی حیثیت مارِ آستین کی ہے، یہ بظاہر حدیث کی حجیت کا قائل ہے لیکن اس کی فکر میں یہ کجی ہے کہ وہ حدیث کے ساتھ ایک قدم بھی نہیں چل سکتی، وہ حدیث کے خلاف ایک متوازی رویہ اور فکر ہے۔ اسی لیے یہ گروہ مختلف انداز سے حدیث پر شب خون مار رہا ہے، کبھی اخبار آحاد کے نام پر، کبھی راویان حدیث کی ثقاہت کو بلا دلیل مجروح ٹھہرا کر، کبھی حدیث کو قرآن کے خلاف باور کرا کر، کبھی انسانی کاوشوں کے امکانی خطا کے نام پر، کبھی روایت بالمعنی کی غیر معقول روش اپنا کر اور کبھی "نظم قرآن" کی دُہائی دے کر اور کبھی "کلام عرب" (شعرائے جاہلیت) کے منحول (غیر مستند) اقوال کی بنیاد پر۔ (یہ مفروضات نہیں ہیں بلکہ ہم ان کے انکار حدیث کی ان تمام صورتوں کو نا قابل تردید دلائل سے گزشتہ مباحث میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے واضح کر آئے ہیں)

ہاں یہ ضرور ہے کہ جہاں ان کو ضرورت لاحق ہوتی ہے، حدیث سے بھی استدلال کر لیتے ہیں۔ لیکن وہاں بھی مقصد، حدیث کی اہمیت نہیں ہوتا، اپنی مطلب برآری اور اپنے خود ساختہ نظریات کے لیے سہارے کی فراہمی ہی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک طرف متفق علیہ احادیث کا انکار ان کا وتیرہ اور شیوہ ہے اور دوسری طرف وہ منکر و موضوع روایات سے حجت پکڑتے ہیں۔ (اس کے بھی دلائل ہمارے گزشتہ مباحث میں ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں)

کیا اس کو حدیث کا ماننا قرار دیا جا سکتا ہے؟ اس طرح تو حدیث غلام احمد پرویز وغیرہ بھی مانتے ہیں، پھر علماء نے کیوں اس گروہ کو متفقہ طور پر کافر قرار دیا ہے جس کی تائید و تصدیق اصلاحی صاحب نے بھی فرمائی ہے؟

حدیث کو ماننے کا مطلب کیا ہے؟

بنابریں حدیث کے ماننے کا مطلب، جیسا کہ ایک مضمون میں ہم وضاحت کر آئے ہیں یہ ہے کہ تحقیق و تنقید حدیث کے جو مسلّمہ اصول و ضوابط ہیں، ان کی روشنی میں جو حدیث صحیح قرار پائے، وہ صحیح اور قابل حجت ہے اور جو ضعیف، منکر، موضوع قرار پائے، وہ نا قابل حجت ہے۔

اور جو احادیث کے مجموعے ان مسلّمہ اصولوں کے مطابق مرتب ہوئے ہیں اور ان کی صحت پر اتفاق ہے، جیسے صحیح بخاری و صحیح مسلم کی متفق علیہ احادیث یا دیگر مجموعہ ہائے حدیث کی صحیح احادیث ہیں۔ وہ سب قابل حجت ہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو ان کی کتاب "تفہیم دین" فاران فاؤنڈیشن لاہور۔

اور اس کے برعکس رویہ کہ اپنے خود ساختہ نظریات کے خلاف احادیث مردود قرار پائیں، چاہے وہ درجۂ صحت میں اعلیٰ ترین ہوں۔ اور منکر وضعیف حتیٰ کہ موضوع روایات بھی قابلِ قبول ہوں محض اس لیے کہ ان سے ان کے باطل نظریات کو سہارا ملتا ہے۔ یہ رویہ ہرگز حدیث کو ماننے والا نہیں ہے۔ یہ رویہ تو ہر باطل فرقہ کا رہا ہے اور اب بھی ہے، حتیٰ کہ غلام احمد پرویز اور ان جیسے دیگر منکرین حدیث اور ملحدین کا بھی ہے۔

اگر فکرِ فراہی کے بانی، شارح اور دیگر ہم نواؤں کا رویہ بھی یہی ہے (اور یقیناً یہی ہے) تو یہ گروہ دیگر گمراہ گروہوں سے الگ کیوں کر قرار دیا جا سکتا ہے؟ اسی طرح اسے منکرِ حدیث کیوں نہیں کہا جا سکتا ہے؟

بہر حال یہ ایک اصولی گفتگو تھی جو استطراداً نوکِ قلم پر آ گئی، اسے آئندہ گفتگو کے لیے تمہید بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔

ہماری گفتگو کا اصل موضوع مولانا فراہی کا مخترعہ "نظم" ہے جو ہمارے نزدیک ''شکر کوٹڈ'' زہر ہے، "یعنی شکر میں ملایا ہوا زہر" بظاہر خوش نما لیکن پینے والے کے لیے زہر ہلاہل۔ جیسے اصلاحی صاحب نے اسے پیا، یعنی اپنی فکر اور تفسیر میں اسے برتا تو ان کے افکار میں اس کے زہریلے اثرات کی پھنکار صاف نظر آتی اور دکھائی دیتی ہے۔

فکرِ فراہی کے یہ زہریلے ثرات کیا ہیں؟ احادیث صحیحہ کا انکار اور معجزات کا انکار۔ اس کی مکمل تفصیل ہم اصلاحی صاحب کی شرح بخاری اور "تدبر قرآن" کے نقد و تبصرے میں پیش کر چکے ہیں۔ اس لیے ان مہلک نتائج کو واہمہ یا مفروضہ قرار نہیں دیا جا سکتا، ایک حقیقت ثابتہ ہے، کوئی شتر مرغ کی طرح اپنی آنکھیں بند کر لے اور اسے دیکھنے سے عمداً گریز کرے تو اس کا علاج تو کسی کے پاس نہ ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ ورنہ بقول ایک عربی شاعر کے۔

أيتها النفس أجملي جزعا أن الذي ماتحذرين قد وقعا

فراہی صاحب کے عدمِ حجیت حدیث کے واضح دلائل

لیجیے اب مولانا فراہی صاحب کے وہ "ارشادات گرامی" ملاحظہ فرمائیں جن کی بنیاد پر احادیث صحیحہ کا انکار کر کے تفسیر بالرائے کا فلک بوس قصر تعمیر کیا گیا ہے۔

تاہم فراہی صاحب کے اقتباسات پیش کرنے سے قبل ہم اس امر کی وضاحت کرنی مناسب سمجھتے ہیں کہ جس

شخص نے بھی حدیث کی حجیت کو محل نظر ٹھہرایا ہے اور قصر نبوت پر نقب زنی کی ہے، اس نے یہی دعویٰ کیا ہے کہ اسے یہ عظیم نکتہ یا گوہر نایاب قرآن کریم پر تدبر کرنے سے حاصل ہوا ہے۔ دیکھئے، مشہور منکر حدیث اور پرویز کا استاذ حافظ اسلم جے راج پوری لکھتا ہے:

"جب قرآنی حقائق اللہ نے مجھ پر کھولے اس وقت حدیث کی اصل حیثیت بالکل واضح ہوگئی کہ وہ دینی تاریخ ہے خود اس کو دین سمجھنا صحیح نہیں۔"[1]

مولانا حمید الدین فراہی نے بھی بہ تکرار یہی دعویٰ دہرایا ہے کہ ان پر جو "حقائق" منکشف ہوئے ہیں، وہ نظم قرآن پر غور کرنے ہی سے ہوئے ہیں۔ ان کا ایک اقتباس حسب ذیل ہے:

"میں پورے اطمینان قلب کے ساتھ یہ کہہ سکتا ہوں کہ نظم کی تلاش میں میں نے کسی شخص کی پیروی نہیں کی ہے بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کی بخشی ہوئی بصیرت میری رہنما رہی ہے۔"[2]

"اللہ تعالیٰ کی بخشی ہوئی بصیرت" کی رُو سے حدیث کا جو مقام فراہی صاحب نے متعین کیا ہے، ملاحظہ ہو۔

44 فراہی صاحب کی نظر میں حدیث کا مقام

فرماتے ہیں:

"بعض ماخذ اصل واساس کی حیثیت رکھتے ہیں اور بعض فرع کی۔ اصل واساس کی حیثیت تو صرف قرآن کو حاصل ہے اس کے سوا کسی چیز کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے، باقی فرع کی حیثیت سے تین ہیں۔

1. احادیث۔
2. قوموں کے ثابت شدہ اور متفق علیہ حالات۔
3. گزشتہ انبیاء کے صحیفے جو محفوظ ہیں۔

اگر احادیث، تاریخ اور قدیم صحیفوں میں ظن اور شبہے کو دخل نہ ہوتا تو ہم ان کو فرع کے درجے میں نہ رکھتے بلکہ سب کی حیثیت اصل کی قرار پاتی اور سب بلا اختلاف ایک دوسرے کی تائید کرتے۔"

---

[1] نوادرات، ص365۔ شائع کردہ طلوع اسلام، کراچی، بحوالہ "غلام احمد پرویز کی فکر کا علمی جائزہ، از شکیل عثمانی، شائع کردہ نشریات، ص58:

[2] مقدمہ تفسیر "نظام القرآن" ص:27، اردو ترجمہ از امین احسن اصلاحی، فاران فاؤنڈیشن۔ طبع 1991ء۔ بنام مجموعہ تفاسیر فراہی۔

اس اقتباس پر غور فرمائیے۔

پہلی چیز، اصل واساس کی ہے کہ وہ صرف قرآن ہے۔ ہمارے نزدیک یہ موقف ہی گمراہی کی سب سے بڑی بنیاد ہے۔ لوگ قرآن کا نام سن کر جھوم اٹھتے ہیں کہ قرآن کی بالادستی کو تسلیم کرلیا گیا ہے۔ لیکن دراصل یہ شیطانی جال اور مقام حدیث کا انکار ہے۔

جب کہ واقعہ یہ ہے کہ حدیث کے بغیر قرآن کو سمجھنا ہی ناممکن ہے اور جب حدیث کے بغیر قرآن کو نہ سمجھا جاسکتا ہے اور نہ قرآنی تعلیمات کا صحیح نقشہ اور تصور ہی سامنے آسکتا ہے۔ تو حدیث بھی قرآن ہی کی طرح اصل واساس کیوں نہیں؟

اس لیے ہمارے نزدیک (تمام محدثین سمیت) جس طرح اسلام کی اصل واساس قرآن ہے، حدیثِ رسول کو بھی بعینہ اسلام کی اصل واساس کی حیثیت حاصل ہے۔ ان کے درمیان یک سر موفرق کرنا قرآن کا انکار ہے۔ بعض ائمہ کرام کے قول السنة قاضية على الكتاب (سنن دارمی) کا یہی مطلب ہے جس کی تفصیلی توضیح الحمدللہ ہم اس سے پہلے کر آئے ہیں۔

دوسرا ظلم اس اقتباس میں حدیث پر اس طرح ڈھایا گیا ہے کہ حدیث کو بالکل وہی مقام دیا گیا ہے جو تاریخ اور قدیم صحیفوں کا ہے۔ کیا یہ دعویٰ صحیح ہے، کیا حدیث کا یہی مقام ہے؟

نہیں، ہرگز نہیں۔ ساری دنیا جانتی ہے کہ تاریخ رطب ویابس روایات کا مجموعہ ہے۔ دوسرے، اس میں تحقیق وتنقید اور چھان پھٹک کا کام بھی نہیں ہوا ہے۔ تیسرے، اس میں اصول وضوابط کی روشنی میں تحقیق وتنقیح کا بھی کوئی خاص اہتمام نہیں ہوا ہے۔

قدیم صحیفوں کی صورت حال اس سے بھی ابتر ہے۔ وہ سب محرف اور یکسر غیر مستند ہیں۔

ان دونوں ماخذوں کے مقابلے میں حدیث کی حیثیت بالکل مختلف اور ان سے یکسر جدا ہے۔ خود اصلاحی صاحب کے بقول محدثین نے حدیث کی چھان پھٹک میں تحقیق کی معراج کی بلندیوں کو چھوا ہے اور انسانی امکان کی حد تک اس فن کی خدمت کی ہے۔ [1]

---

[1] مبادئ تدبر حدیث، ص:91۔

کیا تاریخ اور قدیم صحیفوں میں تحقیق کا یہ اہتمام ہوا ہے؟ پھر حدیث کو بھی ان ہی کے مرتبہ ومقام پر رکھنا، کتنا بڑا ظلم ہے جو فراہی صاحب نے کیا ہے اور اس کے بعد پورا حلقۂ فراہی اسی تال سر میں اس "نغمے" کو الاپ رہا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

دوسری غلط فہمی یا مغالطہ دہی

حدیث کو بزعم خویش ظنی اور مشتبہ قرار دینے کے بعد فراہی صاحب فرماتے ہیں:

"پس جو شخص قرآن مجید کو سمجھنا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات کے ذخیرے میں سے ان روایات کو نہ لے جو اصل کو ڈھانے والی ہوں۔ بعض روایتیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی تاویل نہ کی جائے تو ان کی زد براہ راست اصل پر پڑتی ہے اور ان سے سلسلۂ نظم درہم برہم ہوتا ہے۔"[1]

اس اقتباس میں یہی غلط فہمی یا مغالطہ دہی کی تکنیک کارفرما ہے کہ ذخیرۂ احادیث میں ایسی روایات بھی ہیں جو اصل کو ڈھانے والی یا سلسلۂ نظم کو درہم برہم کرنے والی ہیں۔ یہ دعویٰ بھی یکسر خلاف واقعہ ہے۔ کوئی صحیح حدیث نہ قرآن کو ڈھانے والی ہے اور نہ نظم کو درہم برہم کرنے والی ہے۔ بلکہ اصل بات یہ ہے کہ جو حدیث ایسے لوگوں کے نظریۂ باطل کے خلاف ہوتی ہے جس نظریے کو وہ قرآن کے "مطابق" قرار دیتے ہیں، وہ نظریہ مطابقِ قرآن ہرگز نہیں ہوتا، اس پر صرف لیبل قرآن کا لگا دیا جاتا ہے اور پھر باور کرایا جاتا ہے کہ یہ حدیث قرآن کے خلاف ہے۔

اس کی واضح مثال یہ ہے کہ فراہی گروہ حدرجم کو نہیں مانتا اور کہتا ہے کہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔ کیا واقعی ایسا ہے؟ حدرجم قرآن کے خلاف ہے؟ کیا یہ قرآن کو ڈھانے والی ہے؟ اگر ایسا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے یہ حد کیوں نافذ فرمائی؟ خلفائے راشدین نے کیوں نافذ فرمائی؟ اور آج تک امت مسلمہ کے نزدیک یہ مسئلہ کیوں اجماعی ہے؟ حتیٰ کہ اس میں کسی بھی اہل سنت کا اختلاف نہیں ہے۔

اسی طرح نظم کا مسئلہ ہے، بتلایا جائے، احادیثِ رجم سے قرآن کا کون سا نظم درہم برہم ہوا ہے؟ ہاں فراہی گروہ کا قصر نظم ضرور زمین بوس ہو جاتا ہے اور اس کے استدلال کا سارا تار و پود بکھر جاتا ہے۔

---

[1] مجموعہ تفاسیر فراہی، ص:37۔

ایک مثال جس کی تکذیب خود ان کے شاگرد نے کردی

ہم نے جو کہا ہے کہ کوئی صحیح حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہے۔اس کی واضح دلیل خود اصلاحی صاحب کے اس موقف سے سامنے آجاتی ہے جو موصوف نے اپنے استاذ فراہی صاحب کے موقف کے مقابلے میں ایک مشہور روایت کے سلسلے میں اختیار کیا ہے۔ پہلے فراہی صاحب کا اقتباس ملاحظہ ہو: "اور سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں پر ہے جو ایسی روایتیں تک قبول کر لیتے ہیں جو نصوصِ قرآن کی تکذیب کرتی ہیں ۔مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کے جھوٹ بولنے کی روایات۔"[1]

فراہی صاحب نے جس حدیث کو بطور مثال پیش کیا ہے ۔اس حدیث کو تمام منکرین حدیث کے ہاں "خلاف قرآن" باور کرانے کے لیے "متفق علیہ" دلیل کی حیثیت حاصل ہے۔فراہی صاحب نے بھی اسے پیش کر دیا ہے۔ لیکن فراہی صاحب ہی کے سب سے زیادہ ہونہار شاگرد اصلاحی صاحب کے نزدیک یہ حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہے۔ چنانچہ اصلاحی صاحب اپنے استاذ کی رائے پر حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں: "اگر کَذِبَ کے معنی توریہ کرنے کے لیے جائیں تو اس روایت کا صحیح محل معین ہو جاتا ہے اور عربی زبان کی رُو سے یہ معنی صحیح ہیں۔"[2]

ملاحظہ فرمایئے: حدیث صحیح کے "خلاف قرآن" ہونے کے نظریے یا دعوے کو خود فراہی صاحب کے تلمیذ رشید نے غلط ثابت کر کے علمائے اسلام اور محدثین کے موقف کی تائید کردی ہے کہ یہ حدیث صحیح قرآن کے خلاف نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح جو بھی کسی صحیح حدیث کو خلافِ قرآن قرار دیتا ہے، وہ صرف اس کا اپنا مغالطہ ہوتا ہے یا وہ اپنے کسی باطل نظریے کا جواز کشید کرنے کے لیے ایسا دعویٰ کرتا ہے، حقیقت میں وہ حدیث قطعاً کسی نص قرآنی کے خلاف یا اس کی تکذیب کرنے والی نہیں ہوتی۔

موضوع روایت کے حوالے سے صحیح روایات کا انکار

ایک طریقۂ واردات ایسے لوگوں کا یہ بھی ہے کہ صحیح روایات سے بدظن کرنے یا ان کو مشکوک ٹھہرانے کے لیے موضوع روایات کو بھی بطور مثال پیش کر کے کہتے ہیں کہ دیکھو کس طرح اس سے قرآن کی تکذیب لازم

[1] مجموعہ تفاسیر فراہی، ص:37

[2] حوالۂ مذکور، ص:37۔

آ رہی ہے، حالانکہ وہ روایت ہی بالاتفاق موضوع ہوتی ہے۔ افسوس ہے فراہی صاحب نے بھی اپنی بلند تر شخصیت کے باوجود اس کا ارتکاب کیا ہے۔

جیسے ایک موضوع روایت میں ہے جسے بعض غیر محتاط مفسرین نے نقل کر دیا ہے کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سورۂ نجم کی تلاوت کے دوران میں شیطان نے آپ کی زبان سے یہ کلمات بھی ادا کروا دیے (تلک الغرانیق العلیٰ وإن شفاعتهن لترتجیٰ) جس کا مطلب یہ ہے "یہ بلند مرتبہ دیویاں ایسی ہیں کہ ان کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے" جسے سن کر کفار مکہ بڑے خوش ہوئے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) نے آج ہمارے بتوں اور دیویوں کی شان بھی تسلیم کر لی ہے۔ حالانکہ یہ ممکن ہی نہیں تھا کہ وحیٔ الٰہی میں شیطان کو بھی اپنی "وحی" ملانے کا موقعہ مل جائے، یہ تو واقعی قرآن کی متعدد نصوص کے خلاف ہے۔ اسی لیے محدثین نے اسے من گھڑت واقعہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ شیخ البانی رحمہ اللہ نے محدثین کے تمام اقوال کو ایک رسالے میں جمع کر دیا ہے جس کا نام ہے (نصب المجانيق لنسف قصة الغرانيق)۔

لیکن کتنے افسوس اور تعجب کی بات ہے کہ فراہی صاحب نے ثلاث کذبات والی صحیح حدیث کے ساتھ مثال میں اس من گھڑت روایت کو بھی پیش کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خلاف وحی قرآن پڑھ دینے کی روایت"[1]

ثلاث کذبات والی روایت کا پیش کرنا تو اس لیے غلط تھا کہ اس کو تو خود ان کے شاگرد رشید نے خلاف قرآن تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے اور دوسری روایت ہے ہی من گھڑت۔ اسے تو مثال میں پیش کرنے کا سرے سے جواز ہی نہیں تھا۔

اس سے قارئین کرام اندازہ لگا سکتے ہیں کہ احادیث صحیحہ کو قرآن کے خلاف باور کرانے کی کوئی معقول دلیل ان لوگوں کے پاس نہیں ہے جو ایسا دعویٰ کرتے ہیں۔

قرآن کی حاکمیت کا مسئلہ

اس عنوان پر ہم پچھلے صفحات میں بھی اشارہ کر آئے ہیں اور اس سے پہلے اصلاحی صاحب کی "شروح بخاری" پر نقد کے ضمن میں بھی گفتگو کی ہے اور اس کا مطلب واضح کیا ہے کہ بعض ائمہ کے اس قول میں قرآن

[1] مجموعہ تفاسیر فراہی، ص:37۔

پر حدیث کی بالادستی کا مفہوم ہرگز نہیں ہے۔اس قسم کا مفہوم لینا(توجیه القول بملا یرضی به القائل) کا مصداق ہے۔اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ قرآن کریم کے اجمالات کی تفصیل اوراس کے عمومات کی تخصیص حدیث کے بغیر نہیں سمجھی جاسکتی۔اس لیے قرآن کریم کے ایسے مقامات کی تفسیر وتوضیح کے لیے حدیث ہی فیصلہ کن حیثیت کی حامل ہے نہ کہ لوگوں کے قیاسی اقوال یا لغت وغیرہ۔

بتلایئے، اس میں قرآن کی توہین کا کیا پہلو ہے؟ ہاں لوگوں کی آراء اور ٹامک ٹوئیوں کے مقابلے میں حدیث کی بالادستی کا بیان ضرور ہے جو سو فیصد درست بات ہے۔ البتہ یہ قول یقیناً ان کی گرانی طبع کا باعث ضرور ہے جو قرآن فہمی میں حدیث کے اس بنیادی کردار کی نفی کرنے والے ہیں، جن میں دیگر منکرین حدیث کی طرح فراہی گروہ بھی شامل ہے۔

چنانچہ اس گروہ کے بانی اور "امام اوّل" حمید الدین فراہی صاحب فرماتے ہیں: "میں اوپر بیان کر چکا ہوں کہ قرآن اور حدیث کے مابین اگر اختلاف پایا جائے تو اس صورت میں قرآن حاکم ہوگا۔"[1]

"امام" موصوف کا دعویٰ ہی غلط ہے، صحیح حدیث قرآن کے خلاف نہ ہے نہ ہو ہی سکتی ہے۔ بات دراصل کیا ہے جس کی وضاحت ہم پہلے بھی کر آئے ہیں؟ وہ یہ ہے کہ ایسے حضرات پہلے ایک نظریہ گھڑتے ہیں جو یکسر بے بنیاد اور باطل ہوتا ہے اور اس پر قرآنی نظریے کا لیبل چسپاں کر دیتے ہیں۔

ظاہر بات ہے کہ قرآن کی ایسی باطل تاویلات، حدیث کے ہوتے ہوئے نہیں چل سکتی، تو پھر یہ قرآن کے نام پر حدیث پر وار کرتے ہیں کہ فلاں حدیث قرآن کے خلاف ہے۔اس حدیث کو ماننے سے قرآن کا نسخ لازم آتا ہے، یا یہ قرآن پر زیادتی ہے، اس سے حدیث قرآن پر حاکم بن جاتی ہے۔وغیرہ وغیرہ۔

حالانکہ ان میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوتی۔صرف حدیث سے ان کے اس نظریۂ باطل کی تردید ہوتی ہے۔ جو بزعم خویش انہوں نے قرآن سے "کشید" کیا ہوتا ہے، جیسے حد رجم کی مثال ہم پہلے بھی پیش کر آئے ہیں کہ ان حضرات کا دعویٰ ہے کہ احادیث رجم قرآن کے خلاف ہیں، ان سے قرآن کا نسخ لازم آتا ہے یا یہ قرآن پر اضافہ ہیں۔(نعوذ بالله من تلك الهفوات) کیا ان فراہیوں کے یہ دعوے صحیح ہیں؟ یا ان کو تسلیم کیا جاسکتا ہے؟

[1] مقدمہ "نظام القرآن" اور مجموعہ تفاسیر فراہی، ص:65۔

فراہی صاحب کے چند دعوے اور ان کی حقیقت

آگے حمید الدین فراہی صاحب فرماتے ہیں:

"میں اپنے بعض بھائیوں کے طعن سے ڈرتا رہا، لیکن حدیث کے معاملے میں ان کے غلوّ نے ان کو یہاں تک پہنچا دیا کہ وہ حدیث کو بھی آیت ﴿اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّكۡرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ﴾ (الحجر:9) (یہ یاددہانی ہم ہی نے اتاری ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں) کے تحت داخل سمجھنے لگے اور اس کے نتائج پر انہوں نے غور نہیں کیا، لہٰذا اب میرے لیے ضروری ہے کہ میں حق کا جھنڈا بلند کروں اور اس بات کی پروا نہ کروں کہ اس جرم کی پاداش میں لوگ میرا سر قلم کر دیں گے۔"[1]

اس اقتباس میں موصوف نے حسب ذیل باتیں ارشاد فرمائی ہیں:

1. حدیث غیر محفوظ ہے۔
2. حدیث کو قرآن کی طرح محفوظ سمجھنا اہل حدیث حضرات کا غلوّ ہے۔
3. ایسا سمجھنا خطرناک نتائج کا حامل ہے۔
4. اس لیے اب میرے لیے حق کا جھنڈا بلند کرنا ضروری ہو گیا ہے۔

(1) حدیث کی غیر محفوظیت کا دعویٰ

یہ دعویٰ نیا نہیں ہے۔ یہ دعویٰ ہر منکرِ حدیث کی زبان پر رہتا ہے۔ حالانکہ علمائے اسلام نے نہایت مضبوط دلائل سے اس کی تردید کر کے احادیث کی محفوظیت کو ثابت کر دیا ہے۔ ہم بھی اس پر تفصیل سے گفتگو کر آئے ہیں۔

(2) حدیث کی محفوظیت کا دعویٰ غلوّ نہیں، ایک حقیقت ثابتہ ہے

یہ دعویٰ صرف اہل حدیث حضرات کا نہیں ہے بلکہ ہر اس مسلمان کا عقیدہ ہے جو حدیث کو قرآن کریم کی طرح ماخذ شریعت اور دین میں حجت سمجھتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں تکمیل دین کا اعلان فرمایا ہے۔ ﴿اَلۡيَوۡمَ اَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِيۡنَكُمۡ﴾ (المائدہ:3) اور دین اسلام صرف قرآن سے مکمل نہیں ہوتا، حدیث کے ساتھ مکمل ہوتا ہے۔ اسی طرح صرف قرآن کی حفاظت سے قرآن پر عمل ممکن نہیں ہوتا ہے، اس لیے اس کی

---

(1) مقدمہ "نظام القرآن"، ص:65۔

حفاظت میں حدیث کی حفاظت بھی شامل ہے کہ حدیث کی حفاظت کے بغیر قرآن کی حفاظت بے معنی ہوتی۔

جو لوگ حدیث کی محفوظیت کو تسلیم نہیں کرتے، وہ چونکہ حدیث کی دین میں حجیت کے قائل نہیں ہیں، اس لیے وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کیونکہ اس کے بغیر ان کے بے بنیاد دعوے کے کوئی حیثیت نہیں رہتی۔ علاوہ ازیں ان کے خود ساختہ باطل نظریات کے اثبات کے لیے بھی ان کا یہ دعویٰ ایک ضرورت ہے کیونکہ اس دعوے کے ساتھ وہ جس حدیث کو چاہیں ردّ کر سکتے ہیں اور کرتے بھی ہیں۔

آپ فراہی گروہ کا رویہ بھی دیکھ لیں، بالکل وہی ہے جو انکار حدیث اور دعوائے عدم محفوظیت حدیث کا لازمی نتیجہ ہے۔ گویا باطل نظریات کے حامل گروہوں کا یہ دعویٰ ان کی ایک ناگزیر ضرورت ہے، اس کے بغیر اپنے فتراک کے نخچیروں کو وہ مطمئن نہیں کر سکتے۔

3 محفوظیت حدیث کا دعویٰ، صرف باطل گروہوں کے لیے خطرناک ہے

یہ دعویٰ کہ حدیث کی محفوظیت کا دعویٰ، خطرناک نتائج کا حامل ہے۔ یہ باطل نظریات کے حامل گروہوں کے لیے تو واقعی نہایت خطرناک بلکہ سخت تباہ کن ہے کہ احادیث کی موجودگی میں ان کی دال نہیں گل سکتی۔ جیسے فراہی گروہ کا نظریہ رجم ہے، اس کے اثبات میں سب سے بڑی رکاوٹ حدیث ہی ہے۔

لیکن صحیح العقیدہ مسلمانوں کے لیے اس دعوے میں خطرناکی کا قطعاً کوئی شائبہ نہیں ہے، بلکہ وہ مطمئن ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے ساتھ، اس کی وہ قولی اور عملی تشریح بھی محفوظ فرما دی ہے جس کو حدیث کہا جاتا ہے۔ اس کی موجودگی میں قرآن کریم کی عظمت و تقدس کے نام پر جو بھی باطل فرقہ قرآن پر شب خون مارے گا، احادیث صحیحہ کے ذریعے سے اس کے باطل استدلالات کے تار و پود اسی طرح بکھیر کر رکھ دیے جائیں گے جیسے ہر دور میں ہمارے اسلاف نے حدیث کے ذریعے سے ہر باطل گروہ کا ناطقہ بند کیا ہے، اور ہر غیر حدیثی نظریے کا ابطال کیا ہے۔

الحمدللہ آج بھی فراہی نظریہ رجم کا ایسا ابطال کیا گیا ہے کہ راقم کی کتاب کو چھپے ہوئے، جس میں اصلاحی صاحب کے حد رجم کے انکار کے تمام دلائل کا جواب دیا گیا ہے، 34، 35 سال ہو گئے ہیں، کوئی فراہی محقق اس کا جواب

نہیں دے سکا ہے۔ فللّٰہ الحمد والمنۃ

4 یہ حق کا جھنڈا نہیں، باطل کا جھنڈا ہے

"امام فراہی" کا یہ فرمانا کہ اب میرے لیے حق کا جھنڈا بلند کرنا ضروری ہوگیا ہے، بڑا عجیب ہے۔ اب وہ تو اس دنیا میں نہیں ہیں۔ لیکن ہم ان کے مقلدین سے یہ ضرور کہیں گے کہ یہ جھنڈا، جو موصوف نے بلند کیا ہے، حق کا جھنڈا نہیں، باطل کا جھنڈا ہے۔ وہ واقعی ان کی طرف سے بلند ہوا ہے اور اب حدیث پر شب خون مارنے والے سارے فراہی اس جھنڈے تلے جمع ہیں اور اپنے باطل نظریہ، حدیث کے بغیر قرآن فہمی، کا پرچار کر رہے ہیں۔ ھداھم اللہ تعالیٰ۔

ہماری بات کسی کو تلخ محسوس ہو تو ایک ہندوستانی عالم کا مشاہدہ ملاحظہ فرمالیں جنہوں نے قریب سے مدرسۃ الاصلاح سرائے میر کے فضلاء، ان کی سرگرمیوں اور ان کی نگارشات کو دیکھا اور پڑھا ہے، یہ ہیں ڈاکٹر سید سعید احسن عابدی حفظہ اللہ، (جدہ) یہ تحریر فرماتے ہیں:

"اصلاحی فضلاء کی اکثریت کے بارے میں یہ بتا تا چلوں کہ وہ حدیث کا مطالعہ تنقیدی نگاہ اور جذبے سے کرتے ہیں اس لیے اگر کوئی حدیث ان کی نظر میں، حقیقت میں نہیں، قرآن یا نام نہاد عقل کے خلاف نظر آتی ہے تو اس کی کوئی معقول توجیہ یا تاویل کرنے کے بجائے اس پر یہ حکم لگانے میں کوئی تردد نہیں کرتے کہ یہ قرآن کے خلاف ہے، یا عقل کے خلاف ہے یا قرآن پر اضافہ ہے وغیرہ۔ ان حضرات کو اوّلاً سند سے بڑی چڑ ہے، ثانیاً صحیح بخاری کی حدیثوں کو ہدفِ تنقید بنانا ان کا محبوب مشغلہ ہے۔

علی گڑھ سے فکر فراہی کا ترجمان ایک شش ماہی رسالہ "علوم القرآن" کے نام سے نکلتا ہے جس میں ایسے مضامین بھی شائع ہوتے ہیں جن میں حدیث کو وحیٔ الٰہی کے بجائے رسول اللہ ﷺ کے ایسے اجتہادات سے تعبیر کیا جاتا ہے جن میں عام انسانوں کے اجتہادات کی طرح صواب و خطا دونوں کا امکان ہے۔"[1]

---

[1] حدیث کا شرعی مقام: 1/ 167، طبع: 2014ء، الفرقان ٹرسٹ خان گڑھ، مظفر گڑھ۔

صحیحین اور دیگر صحیح احادیث کو ہدف تنقید بنانا فراہی گروہ کا محبوب مشغلہ

اب یہ بحث چل ہی نکلی ہے تو دیگر بعض اہل علم کے تاثرات بھی، جن کا تعلق بھی بھارت ہی سے ہے، ملاحظہ فرمالیں تاکہ اس پروپیگنڈے کے غبارے سے ساری ہوانکل جائے کہ فکر فراہی نے قرآن فہمی کا ایسا راستہ کھولا ہے جو 14 سو سال سے بند تھا، اور فکر فراہی (نعوذ باللہ) قرآن فہمی کی شاہ کلید ہے۔ ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ اس گروہ نے اپنے ''امام'' کی تقلید میں احادیث، بالخصوص صحیح بخاری کی احادیث کو نشانۂ تنقید بنانا اپنا خصوصی ہدف بنایا ہوا ہے۔ چنانچہ ایک اور واقف حال کا تبصرہ ملاحظہ ہو، یہ ہیں مولانا ولی اللہ مجید قاسمی، جامعہ ربانیہ گھوسی، مئو، یوپی (بھارت) ان کا ایک مقالہ، جوانہوں نے مارچ 2001ء کے اوائل میں ''علامہ فراہی کا تفسیری منہج'' کے عنوان سے تحریر کیا تھا اور مدراس کے ایک رسالے ''ترجمان الاسلام'' میں شائع ہوا تھا، اس مقالے کی ضروری تلخیص ان شاء اللہ ہم آگے پیش کریں گے، یہاں فی الحال اس کا ابتدائی نوٹ ملاحظہ فرمائیں۔ موصوف لکھتے ہیں:

''ترجمان الاسلام میں مولانا فراہی سے متعلق آپ کا مضمون دیکھنے کو ملا جسے آپ نے امین احسن اصلاحی صاحب کی تحریروں کی روشنی میں ترتیب دیا ہے۔ لیکن خود مولانا فراہی کی کتابوں میں اس سے متعلق اتنا مواد موجود ہے کہ اس سے ان کی فکر کو سمجھا جاسکتا ہے۔ اس کی روشنی میں ان کی تصویر بڑی واضح دکھائی دیتی ہے۔ ان میں اور انکار حدیث کرنے والوں میں بڑا کم فاصلہ معلوم ہوتا ہے، اور وہ لوگ جو خود کو ان کی فکر سے وابستہ قرار دیتے ہیں وہ تو رسمی طور پر بھی حدیث کے تعلق سے عاری نظر آتے ہیں۔ چنانچہ ان کے افکار کا تعارف کرانے والوں میں سے ایک شخص نے بالمشافہہ گفتگو میں مجھ سے کہا کہ "بخاری میں خرافات ہیں اور بخاری نے دشمنوں کے ہاتھ ہتھیار فراہم کئے ہیں" ان کے انکار حدیث کی فہرست بڑی طویل ہے، مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے کہ ان کا نام ظاہر کر کے انہیں ''ہائی لائٹ'' کیا جائے۔ اس فکر کے حاملین کو مجھے قریب سے دیکھنے اور پرکھنے کا موقع ملا ہے۔''[1]

موصوف نے فرمایا ہے "ان کے انکار حدیث کی فہرست بڑی طویل ہے"۔ الحمد للہ اللہ تعالیٰ کی خاص توفیق سے ہم نے بہت حد تک ان صحیح احادیث کی نشاندہی اپنی دو کتابوں میں کر دی ہے جن کو فراہی صاحب کی فکر کی

---

[1] رسالہ ترجمان الاسلام، مدراس، بھارت، ص:10، مضمون کی پیشانی پر تاریخ درج نہیں۔

روشنی میں ان کے شاگرد اصلاحی صاحب نے ہدف تنقید بنایا ہے۔

مولانا ولی اللہ مجید قاسمی صاحب نے مدیر "ترجمان الاسلام" جناب اسیر ادروی صاحب کے جس مقالے کا حوالہ دیا ہے، وہ مقالہ رسالۂ مذکور کے شمارہ 48 (اکتوبر، نومبر، دسمبر، 2001ء) میں شائع ہوا ہے۔ اس کا عنوان ہے:

"فکر فراہی اور مولانا امین احسن اصلاحی"

اس مضمون کا خلاصہ یہ ہے کہ اصلاحی صاحب نے جو کچھ لکھا ہے وہ مکمل طور پر فکر فراہی کا آئینہ دار ہے اور اس میں اس فکر سے سر مو انحراف نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس تاثر کی بھی نفی کی گئی ہے کہ اصلاحی صاحب نے کہیں کہیں اپنی انفرادی اور اجتہادی رائے بھی پیش کی ہے بلکہ فاضل مضمون نگار کی رائے یہ ہے کہ اصلاحی صاحب کی ساری کاوش فکر فراہی ہی کی آئینہ دار ہے۔ ان کے مقالے کا ایک حصہ ملاحظہ فرمائیں (ضرورت ہوئی تو آگے ہم ان کے مقالے کی بھی تلخیص پیش کریں گے) مولانا اسیر ادروی لکھتے ہیں:

"مولانا امین احسن اصلاحی مرحوم کی اردو تفسیر "تدبر قرآن" کے متعلق کہا جاتا ہے کہ قرآنیات سے متعلق فکر فراہی کا یہ عملی ظہور ہے، مولانا اصلاحی نے اپنے استاذ مولانا حمید الدین فراہی کے نظریات وخیالات کی روشنی میں یہ تفسیر مرتب کی ہے، ان کے تمام علمی افادات وکمالات اور ان کی فکری خصوصیات کو اس تفسیر میں ملحوظ رکھا ہے، مولانا فراہی جو اس مکتبۂ فکر کی روح رواں ہیں، ان کے درسی افادات نے مولانا اصلاحی کے ذہن وفکر کو کتنی جلا بخشی ہے اس کا پتہ مولانا اصلاحی کے بارے میں لکھے جانے والے ان مضامین سے چلتا ہے جو ایک معیاری رسالہ "علوم القرآن" علی گڑھ کے مولانا اصلاحی نمبر میں شائع ہوئے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ فکر فراہی کیا ہے؟ اس کی خصوصیات وامتیازات کیا ہیں؟ پھر یہ بھی سوال ہے کہ مولانا فراہی کے ذہن کا یہ خود رو پودا ہے یا اس کی جڑیں کسی دوسرے ذہن میں ہیں؟ اور فکر فراہی میں صرف اس کے برگ وبار اور پھول پتیاں ہیں۔"

اس کے بعد فاضل مضمون نگار نے مولانا فراہی کے سرسید سے فکری تاثر پذیری کے شواہد ودلائل کا ذکر کے

لکھا ہے:

"ان کے ذہن وفکر پر سرسید کا جادو چل چکا تھا وہ غیر اختیاری طور پر مسمریزم کے معمول کی طرح اسی راہ پر چلتے رہے جس پر سرسید کے سحر نے ان کو ڈال دیا تھا یہاں تک کہ خود ان کو اپنی اثر پذیری کا احساس تک نہ تھا"۔ مزید لکھتے ہیں:

"سرسید احادیث کو قابل حجت نہیں سمجھتے تھے اور اپنی تفسیر میں بائبل پر تو اعتماد کر سکتے تھے لیکن روایات حدیث پر اعتماد نہیں کرتے تھے، مولانا فراہی سرسید کی بعض باتوں پر تنقید تو کرتے تھے مگر ان سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ تفسیر قرآن میں احادیث وروایات سے اجتناب واحتراز سرسید ہی کے دربار کا عطیہ ہے جب کہ سرسید کے رویے کے پس پردہ وہی انکار حدیث کا جذبہ کارفرما ہے۔ جاہلی ادب سے استناد، تفسیر بالرائے اور ذاتی ذہانت وفطانت کی مشعل ہاتھ میں لے کر خود ساختہ توجیہ وتاویل کرنا، قدیم مفسرین کا استخفاف، جگہ جگہ بائبل کے حوالے دینا، فہمِ قرآن میں صحیح احادیث کو ترک کر کے تورات کو بطور شہادت پیش کرنا، یہ ساری باتیں سرسید ہی کے دربار سے ان کو حاصل ہوئیں۔ بہت ممکن ہے فکر فراہی میں احادیث کی استنادی حیثیت بھی مشکوک ہو مگر یہ بات قطعیت کے ساتھ ثابت نہیں کیونکہ مولانا فراہی نے بہت کم لکھا ہے اور اس سلسلے میں کوئی تصریح نہیں ملتی اس لیے اس نقطۂ نگاہ کی کوئی واضح تصویر ہمارے سامنے نہیں آئی۔ البتہ ان کے خصوصی شاگرد جو فکر فراہی کے وارث وامین ہیں انہوں نے بہت کچھ لکھا ہے اور اسلامیات کے مختلف پہلوؤں پر لکھا ہے، اگر یہ سب کچھ فکر فراہی کی روشنی میں لکھا ہے تو فکر فراہی کی صحیح تصویر ہمارے سامنے آ جائے گی۔ ہمارا یہ سوچنا اس لیے درست ہے کہ اس مکتبۂ فکر کا ہر شخص مدعی ہے کہ مولانا اصلاحی، مولانا فراہی کے نقطۂ نگاہ، نظریات وخیالات کے سچے اور صحیح معنی میں وارث ہیں، اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ مولانا اصلاحی کی تحریریں فکر فراہی کی آئینہ دار ہیں اور اس آئینے میں فکر فراہی کی بہت واضح تصویر اپنے تمام خد وخال کے ساتھ نظر آ جائے گی۔ ہم اس نقطۂ نگاہ سے مولانا امین احسن اصلاحی کے مضامین، مختلف موضوعات پر لکھی گئی کتابوں کا جائزہ لیتے ہیں تاکہ فکر فراہی کی اصلی تصویر ہمارے سامنے آ جائے۔

مولانا اصلاحی کا شاندار کارنامہ قرآن کی تفسیر "تدبر قرآن" ہے، یہ ان کی پوری زندگی کی علمی سرگرمیوں کا حاصل ہے، اس اردو تفسیر میں انہوں نے فکر فراہی سے سر مو نہ ہٹنے کی حتی الامکان کوشش کی ہے۔ اگرچہ ان میں کچھ لوگوں کو شک ہے۔ ان کے مداحوں اور نقادوں نے دونوں پہلوؤں پر زور قلم صرف کیا ہے، ان مضامین میں دونوں طرح کے خیالات کا اظہار کیا گیا ہے لیکن ہمارے نزدیک ان کے نقادوں نے مولانا اصلاحی کے ساتھ تھوڑی سی بے انصافی کی ہے۔ انہوں نے کہیں بھی دانستہ فکر فراہی سے انحراف نہیں کیا ہے۔ وہی آیتوں کی تفسیر و تاویل میں احادیث و روایات سے اجتناب واحتراز، وہی درایت کی کارفرمائی اور تفسیر بالرائے کی کوشش، جاہلی ادب عربی کی روشنی میں منشا قرآنی کو سمجھنے کی جدوجہد، صحیح ترین احادیث وروایات کو نظر انداز کر کے مفہوم قرآنی کو عقل انسانی کی حدود میں لانے اور خدا کے کلام کو انسانی کلام کے اصولوں پر ڈھالنے کی محنت، بائبل کی روایتوں سے تطبیق واستدلال ہر جگہ پائی جاتی ہے جو بظاہر فکر فراہی کی اصل روح ہے۔ اس سلسلے میں مولانا اصلاحی اپنے استاد کے قدم سے قدم ملا کر چلے ہیں اور جہاں افادات فراہی میں ان کو کوئی روشنی نہیں ملی، وہاں ذاتی اجتہاد کی مشعل ہاتھ میں لے کر راہ طے کی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ اجتہاد بھی فکر فراہی کا ہی فیضان ہے۔ اس لیے مولانا اصلاحی پر فکر فراہی سے انحراف کا الزام کچھ درست نہیں معلوم ہوتا، ہمارے نزدیک "تدبر قرآن" فکر فراہی کی مکمل آئینہ دار ہے بظاہر ہر جگہ فکر فراہی کی تیز روشنی جھما جھم برستی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

تفسیر قرآن کے بعد مولانا اصلاحی نے فن حدیث کی جو عظیم الشان خدمت انجام دی ہے اس کا بھی دستاویزی ثبوت علمی دنیا کے سامنے موجود ہے۔۔۔رسالہ علوم القرآن علی گڑھ کے "مولانا اصلاحی نمبر" میں مولانا اصلاحی کی خدمت حدیث کا ریکارڈ موجود ہے۔ رسالہ معارف دار المصنفین اعظم گڑھ کے مدیر محترم نے "مبادئ تدبر حدیث" کا تفصیلی جائزہ لے کر اس کے علمی جواہر کو اس خریطے سے نکال کر رسالہ معارف کے صفحات پر بکھیر دیا ہے جن کی چمک دمک، آب و تاب ایمان وعقیدہ کی آنکھوں کی روشنی کو سلب کرنے کی پوری صلاحیت رکھتی ہے۔ ان بیش بہا اور قیمتی جواہرات کے سامنے منکرین حدیث کے امام عبداللہ چکڑالوی، غلام احمد پرویز، کتاب "دو اسلام" کا مصنف، رسالہ طلوع اسلام کے مقالہ نگار پانی بھریں،

منکرین حدیث کے سرخیل سرسید احمد خان سر پیٹ کر رہ جائیں کہ یہ خزانہ ہمارے ہاتھ کیوں نہیں آیا؟۔"①

فاضل مضمون نگار کے ایک تضاد کی وضاحت

فاضل مضمون نگار جناب اسیر ادروی صاحب مدیر"ترجمان الاسلام" نے اصلاحی صاحب کی بابت جو کچھ لکھا ہے، اس سے الحمدللہ ہمارے موقف کی مکمل تائید ہوگئی ہے بلکہ ہم نے ان کے بیان کردہ تمام پہلوؤں کے علمی ثبوت مہیا کر دیے ہیں اور ان کی نہایت خطرناک گمراہیوں کی پوری تفصیل پیش کر دی ہے۔ فالحمدللہ علیٰ ذلک۔

لیکن فاضل مضمون نگار نے ایک طرف تو اس بات پر زور دیا ہے کہ اصلاحی صاحب نے سب کچھ فکر فراہی کی روشنی میں لکھا ہے اور سارا حلقۂ فراہی بھی اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ اصلاحی صاحب کا سارا کام فکرِ فراہی کا مکمل آئینہ دار ہے اس کے باوجود موصوف، فراہی صاحب کی بابت تحریر کرتے ہیں:

"بہت ممکن ہے فکر فراہی میں احادیث کی استنادی حیثیت مشکوک ہو مگر قطعیت کے ساتھ یہ بات ثابت نہیں کیونکہ مولانا فراہی نے بہت کم لکھا ہے اور اس سلسلے میں کوئی تصریح نہیں ملتی اس لیے اس نقطۂ نگاہ کی کوئی واضح تصویر ہمارے سامنے نہیں آئی۔"②

فاضل موصوف کا فراہی صاحب کو اس گمراہی سے بری قرار دینا جسے اصلاحی صاحب نے فکر فراہی ہی کی روشنی میں پیش کیا ہے، نہایت عجیب ہے۔ علاوہ ازیں انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ فراہی صاحب میں سرسید کی گمراہی اور انکار حدیث کا فتنہ سرسید ہی کے دربار کا عطیہ ہے۔

جب ایسا ہے تو اصل گمراہی تو فکر فراہی ہی ہے جو ان کے فیض یافتگان میں بھی آئی۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اصلاحی صاحب نے اس فکر اور فتنۂ انکار حدیث کو بام عروج پر پہنچا دیا اور فراہی فکر یا اس کی آڑ میں صحیح احادیث پر نقد اور ان پر طعن و تشنیع ان کا شعار قرار پایا۔ اور اب پورا فراہی اور اصلاحی گروہ اسی کام میں جتا ہوا ہے۔ جیسا کہ مذکورہ اقتباسات میں بھی اس کی طرف واضح اشارات موجود ہیں۔

---

① رسالہ ترجمان الاسلام، شمارہ 48، اکتوبر، نومبر، دسمبر، 2001ء، جامعہ اسلامیہ، ریوڑی تالاب بنارس، بھارت۔

② حوالہ مذکور، ص:12۔

فراہی صاحب ہی حدیث کے نام پر انکار حدیث کے بانی ہیں

مذکورہ ہندوستانی اہل علم وافاضل کی آراء اور ان کے اقتباسات سے پہلے ہم فراہی صاحب کے ایسے اقوال ہی پیش کررہے تھے جن سے انکار حدیث کے فتنے کو ہوا ملی اور ان کے فیض یافتگان میں انکار حدیث کا ایسا حوصلہ پیدا ہوا کہ انہوں نے بہت سے ایسے مسلّمات اسلامیہ کا بھی انکار کر دیا جو چودہ سو سال سے امت میں متفق علیہ چلے آرہے تھے۔ متعدد معجزات قرآنی کا انکار کیا، قرآن میں معنوی تحریفات کیں اور نظم کا صور نہایت بلند آہنگی سے پھونکنے کے باوجود نظم قرآن کی دھجیاں بکھیر دی ہیں۔ ان تمام انحرافات اور گمراہیوں کی مثالیں ہم بالتفصیل "تدبر قرآن" پر نقد وتبصرہ کے ضمن میں پیش کر آئے ہیں جس سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ "نظم قرآن" کی یہ تحریک "فہم قرآن" کی کلید نہیں بلکہ انکار حدیث کی تحریک ہے، ایک عظیم فتنہ ہے، متعدد گمراہیوں کا مجموعہ ہے۔ اور ان تمام گمراہیوں سے فراہی صاحب کو بریٔ الذمہ قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ یہ سب کچھ ان کے اُس تخم حنظل کا نتیجہ ہے جو انہوں نے "نظم" کی زمین میں بویا۔ اس سے لذیذ وشیریں فواکہ وثمرات تو پیدا نہیں ہونے تھے، تلخ وترش اور کڑوے کسیلے پھل ہی پیدا ہونے تھے جو اصلاحی صاحب کی "شرح بخاری" اور تفسیر "تدبر قرآن" کی صورت میں ہمارے سامنے ہیں۔ بنابریں یہ پیداوار کیسی ہی تلخ اور ناگوار ہو، فراہی صاحب ہی اس کے کاشت کار ہیں۔ یا یوں کہہ لیجیے کہ احادیث صحیحہ پر تابڑ توڑ حملہ کرنے والے فراہی گروہ کے افراد تو اداکار ہیں، اصل ہدایت کار تو ان کے "امام" ہی ہیں۔

اے باد صبا ایں ہمہ آوردۂ تُست

فراہی صاحب کے حدیث سے بے اعتنائی کے مزید دلائل

بہر حال، ہم پھر اپنے موضوع پر آتے ہیں اور بانیٔ مکتب فراہی ہی کے اقوال سے حدیث کے بارے میں ان کا موقف پیش کرتے ہیں جیسا کہ اس جملۂ معترضہ سے پہلے ہم کر رہے تھے۔ "امام فراہی" فرماتے ہیں:

"یاد رکھنا چاہیے کہ اکثر اہل حدیث کے دلوں میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ بخاری اور مسلم میں جو کچھ روایت ہو گیا ہے اس میں شک کرنے کی گنجائش نہیں، ہم یہاں بعض وہ چیزیں بیان کرتے ہیں جو ان دونوں کتابوں میں موجود ہیں، ہمارا مقصد یہ ہے کہ قاری جان لے کہ اللہ تعالیٰ نے علماء کے رب بنا لینے کو گناہ کا کام

بتایا ہے لہذا ہم ان چیزوں پر یقین نہیں رکھتے جو انہوں نے بے سوچے سمجھے اختیار کر لی ہیں۔"[1]

موصوف کا یہ سارا اقتباس غلطی ہائے مضامین کا آئینہ دار اور ایک منکر حدیث کے ذہن کا غماز ہے۔

1 بخاری اور مسلم کی روایات کی صحت پر صرف اہل حدیث ہی یقین نہیں رکھتے بلکہ اہل سنت کے تمام مکاتب فکر بھی الحمدللہ یقین رکھتے ہیں۔

اور وہ یہ یقین کیوں رکھتے ہیں؟ صرف اس لیے کہ ان دونوں اماموں نے اس میں احادیث پوری طرح چھان پھٹک کے بعد درج کی ہیں اور بقول اصلاحی صاحب انہوں نے احادیث کی تحقیق میں "تحقیق کی معراج کو چھوا ہے" اور اساطین فن نے بھی ان کی احادیث کو ہر طرح سے چھانا پھٹکا ہے اور اس کے بعد ہی ان کی بابت یہ سرٹیفکیٹ جاری کیا ہے کہ شیخین (امام بخاری اور امام مسلم) نے اپنی مندرجہ احادیث کی صحت کے بارے میں جو دعوے کیے ہیں، وہ بالکل صحیح ہیں۔ اس کے بعد ہی پوری امت نے ان دونوں کتابوں کو "صحیحین" کا درجہ اور ان میں سے صحیح بخاری کو (اصح الکتب بعدکتاب اللہ البخاری) کا اعزاز عطا فرمایا ہے۔

اس لیے ہر اہل سنت بخاری کی احادیث کی صحت پر کامل یقین رکھتا ہے، کسی قسم کا شک وشبہ نہیں رکھتا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ اہل سنت کا یہ یقین ہی ہر منکر حدیث کے دل کا روگ بھی ہے جیسا کہ قارئین نے ملاحظہ فرمایا ہے کہ فراہی صاحب بھی اپنے اس روگ کو چھپا نہیں سکے۔

﴿ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَآءُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ ... ﴾ (آل عمران:118)

2 دوسری بات فراہی صاحب نے یہ فرمائی ہے کہ صحیح بخاری وصحیح مسلم کی روایات کو بے سوچے سمجھے مان لینا، یہ علماء کو رب بنالینا ہے جو گناہ کا کام ہے۔

اس عبارت میں کتنی بڑی جسارت کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ احادیث کی ان کتابوں میں رسول اللہ ﷺ کی ان احادیث کو محفوظ کیا گیا ہے جو صحت کے اعلیٰ درجے کی حامل ہیں۔ ان کی صحت کو ماننا اور ان پر عمل کرنا اطاعتِ رسول کا وہ لازمی تقاضا ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں دیا ہے اور رسول کی اطاعت کو اپنی ہی اطاعت قرار دیا ہے۔

---

[1] مقدمہ نظام القرآن، ص:65

کیا ان احادیث کو صحیح ماننا، علماء کے بے دلیل اقوال کی طرح ماننا ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو فراہی صاحب کا صحیح احادیثِ رسول کو ماننا، ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ (التوبہ:31) کا مصداق کس طرح ہو سکتا ہے؟

3 اگر کہا جائے کہ فراہی صاحب کا یہ فرمان اس بنیاد پر ہے کہ احادیث کی استنادی حیثیت مشکوک ہے اور مشکوک ہونے کے باوجود لوگ ان احادیث کو محض علماء کے کہنے پر بے سوچے سمجھے اختیار کر رہے ہیں اس لیے یہ علماء کو رب بنانا ہی ہے۔ اور بظاہر فراہی صاحب نے شاید یہی کہنا چاہا ہے اور اب ان کے متبعین بھی اپنے "امام" کے قول کی یہی توجیہ کریں گے۔ لیکن کیا یہ توجیہ، یا ایسا دعویٰ صحیح ہے؟ کیا واقعی صحیح بخاری کی احادیث مشکوک ہیں؟ ان کی صحت پر یقین نہیں کیا جا سکتا؟ ہم عرض کریں گے کہ اسی کا نام تو انکارِ حدیث ہے اور یہی دعویٰ تو دیگر منکرین حدیث کا بھی ہے۔

ذرا سوچیے! جن روایات کی صحت پر پوری امت تقریباً بارہ سو سال سے متفق چلی آ رہی ہے۔ اگر وہ بھی مشکوک ہیں تو قرآن کی صحت کس طرح یقینی ہے؟ قرآن اس وقت جیسے ایک جلد میں مرتب ہے، کیا آسمان سے اسی طرح اترا تھا؟ اگر اس طرح نہیں اترا تھا بلکہ لوگوں ہی نے اسے مرتب کیا اور اس کے متفرق اجزاء کو جمع کر کے ایک جلد میں اس کو ڈھالا۔ اگر انسانی جدوجہد، اپنی تمام تر سعی کے باوجود قابل اعتبار و اعتماد نہیں ہے تو قرآن کی صحت بھی مشکوک ہے۔

آج منکرین احادیث، جیسے احادیث کو مشکوک قرار دے رہے ہیں، اسی طرح اسلام کا دعوے دار ایک گروہ قرآن کو مشکوک قرار دیتا چلا آ رہا ہے۔ دونوں کے دعوے کی بنیاد ایک ہی ہے کہ یہ دونوں کام انسانوں نے انجام دیے ہیں جن میں خطا کا امکان ہے۔

کیا امکانِ خطا کے باوجود، کوئی چیز مختلف ذرائع اور قرائن کے ذریعے سے تحقیق کرنے کے بعد قطعی الصحت نہیں ہو سکتی؟ یقیناً ہو سکتی ہے۔ اس بنیاد پر قرآن کی صحت بھی یقینی ہے اور حضرات شیعہ کا دعویٰ یکسر غیر معقول ہے۔ اسی طرح الحمدللہ صحیح احادیث کی صحت بھی یقینی ہے، ان میں شک کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور منکرین حدیث کا دعویٰ بھی شیعوں کی طرح یکسر غیر معقول ہے۔

صحیح بخاری کی روایت کی ایک مثال اور اس کی وضاحت

فراہی صاحب نے اپنے دعوے کے اثبات میں کہ بخاری و مسلم میں مشکوک روایات ہیں، درج ذیل حدیث مثال کے طور پر پیش کی ہے، قارئین اسے انہی کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں:

"امام بخاری اور امام مسلم (علیہما الرحمۃ) دونوں نے سیدنا ابوذر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت یوں نقل کی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ (یٰسین:38) (اور سورج اپنے ایک معین مدار پر گردش کرتا ہے) کے بابت سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ سورج کا مستقر عرش کے نیچے ہے۔ دوسری روایت سیدنا ابوذر رضی اللہ عنہ ہی سے ہے انہوں نے یوں بیان کی ہے کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غروب آفتاب کے وقت مسجد میں تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: ابوذر! جانتے ہو سورج کہاں غروب ہوتا ہے؟ میں نے جواب دیا اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ جاتا ہے یہاں تک کہ عرش کے نیچے سجدہ میں پڑ جاتا ہے، آیت ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا﴾ کا یہی مفہوم ہے۔"[1]

اس پر "امام فراہی" مزید کیا لکھنا چاہتے تھے، حاشیہ میں تحریر ہے "یہاں مصنف نے بیاض چھوڑی ہے۔"

لیکن امام موصوف نے جس سیاق میں بطور مثال یہ حدیث بخاری و مسلم پیش کی ہے، اس سے ان کا مقصود یہ بتلانا ہے کہ ان دونوں کتابوں میں بھی ایسی حدیثیں ہیں کہ جن کو ماننا بہت مشکل یا ناممکن ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس حدیث میں کیا عقلی استحالہ ہے جس کی وجہ سے حدیث کی صحت میں شک کیا جائے؟

اس حدیث سے سورج کی بابت حسب ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

- سورج رواں دواں ہے۔
- سورج غروب ہوتا ہے۔
- سورج سجدہ کرتا ہے۔
- سورج کا ایک مستقر (جائے قرار، آخری ٹھکانا) ہے۔

یہ چاروں باتیں قرآن سے بھی ثابت ہیں۔

---

[1] مقدمہ نظام القرآن، ص 65۔

قرآن میں اس کے چلنے کا ذکر ہے۔﴿وَالشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ لِمُسۡتَقَرٍّ لَّهَا﴾

قرآن میں شمس وقمراور ہر چیز کے سجدہ کرنے کا ذکر ہے۔﴿ یَسۡجُدُ لَهٗ مَنۡ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنۡ فِی الۡاَرۡضِ وَالشَّمۡسُ وَالۡقَمَرُ وَالنُّجُوۡمُ وَالۡجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِیۡرٌ مِّنَ النَّاسِ ؕ وَكَثِیۡرٌ حَقَّ عَلَیۡهِ الۡعَذَابُ ﴾(الحج:18)

سورج کا غروب ہونا بھی مختلف فیہ نہیں ہے۔تاہم سورج کے غروب ہونے کا مفہوم ہر شخص جانتا ہے کہ کیا ہے؟

سورج کا ایک مستقر (ٹھکانا) ہے

یہ چاروں باتیں، جو حدیث میں بیان ہوئی ہیں، قرآن کریم میں بھی ہیں۔البتہ حدیث میں ایک بات کا اضافہ ہے کہ سورج عرش کے نیچے سجدہ ریز ہوتا ہے اور یہ اس کا مستقر (ٹھکانا) ہے، یہ اس کا روزانہ کا معمول ہے، یعنی سجدہ کرتا ہے اور اجازت مانگتا ہے تو اس کو اجازت دے دی جاتی ہے اور قریب ہے (یعنی ایک وقت آئے گا) کہ وہ سجدہ کرے گا تو قبول نہیں کیا جائے گا اور اجازت مانگے گا تو اجازت نہیں دی جائے گی اور اس کو کہا جائے گا تو جہاں سے آیا ہے وہیں لوٹ جا، پس وہ (مشرق کے بجائے) مغرب سے طلوع ہوگا، یہی اللہ تعالیٰ کے اس قول کا مطلب ہے﴿وَالشَّمۡسُ تَجۡرِیۡ لِمُسۡتَقَرٍّ لَّهَا﴾[1]

یعنی حدیث کی رُو سے سورج کا عرش کے نیچے سجدہ کرنا، (یہ اس کا غروب ہونا ہے) پھر اجازت لے کر طلوع ہونا، (یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا) حتی کہ جب قیامت کا وقت ہوگا تو سورج کو معمول کے مطابق طلوع ہونے کی اجازت نہیں ملے گی بلکہ اس کو اپنی جگہ پر لوٹ جانے کا حکم ہوگا اور مغرب سے طلوع ہوگا جس کو دوسری احادیث میں قیامت کی سب سے بڑی نشانی بتلایا گیا ہے۔یعنی اس حدیث میں قرآن کے لفظ "مستقر" کی وضاحت کی گئی ہے کہ اس سے مراد سورج کا وہ مستقر (ٹھکانا) ہے کہ قیامت کے روز یہ ختم ہو جائے گا اور سورج کی اس عدم استقراری کا مطلب فنائے دنیا ہے۔

---

[1] صحیح بخاری ،بدء الخلق،باب صفة الشمس والقمر،حدیث :3199۔

جب کائنات کی ہر چیز اللہ کو سجدہ کرتی ہے

ہر چیز اللہ کی تسبیح وتحمید بھی کرتی ہے۔﴿وَاِنۡ مِّنۡ شَیۡءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمۡدِهٖ﴾(الاسراء:44) ہر ایک کو اپنی تسبیح حتی کہ صلاۃ کا علم بھی ہے۔﴿ كُلٌّ قَدۡ عَلِمَ صَلَاتَهٗ وَتَسۡبِيۡحَهٗ ﴾(النور:41)

تو حدیث میں سورج کا عرش کے نیچے سجدہ کرنا بیان کیا گیا ہے، تو اس کو تسلیم کرنے میں کیا قباحت ہے؟! آخر ہمارے پیغمبر کا فرمان ہے جو صحیح سند سے ثابت ہے۔جب دوسری چیزوں کے سجدہ کرنے اور ان کی تسبیح وتحمید کا مطلب ہمیں نہیں معلوم، تو تحت العرش سجدہ ریزی کا مطلب اگر نہیں سمجھ سکتے (کیونکہ یہ غیبیات میں سے ہے) تو کیا ہوگا۔آخر آسمان وزمین اور ہر چیز کا سجدہ کرنا، اسی طرح آسمان وزمین اور ہر چیز کا تسبیح کرنا، ان کا نماز پڑھنا، ان کی کیفیات کا بھی تو ہمیں علم نہیں تو تحت العرش سجدہ ریزی کی کیفیت کا علم بھی ہم اللہ پر نہیں چھوڑ سکتے؟ یہ بھی تو ہمارے پیغمبر کا فرمان ہے جو صحیح سند سے ہم تک پہنچا ہے۔اس پر شک کرنے کا کیا جواز ہے؟ اور اس ایک حدیث کی بنیاد پر تمام صحیح حدیثوں کو مشکوک قرار دینا اور انہیں قرآن کی تفسیر میں ناقابل اعتبار قرار دینا کونسا معقول طریقہ ہے۔

غیر مستند روایتوں کی مثالیں

اس حدیث کی مثال پیش کرنے کے بعد فراہی صاحب فرماتے ہیں:

"اب میں ایک نمونہ ان روایتوں کا پیش کرتا ہوں جو عام طور پر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اور کبھی نبی ﷺ کی طرف منسوب کی گئی ہیں لیکن ان میں نہایت بھونڈا اختلاف پایا جاتا ہے۔ میں اس کی وضاحت قرآن کی سب سے چھوٹی سورہ سے کرتا ہوں۔

ابن ابی شیبہ نے مصنّف میں، بخاری نے اپنی تاریخ میں، ابن جریر، ابن المنذر، ابن ابی حاتم اور دارقطنی نے الگ الگ روایتوں میں اور ابوالشیخ، حاکم، ابن مردویہ، اور بیہقی نے اپنی سنن میں آیت ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانۡحَرۡ﴾ (الکوثر:2) (تو اپنے خداوند ہی کی نماز پڑھ اور اسی کے لیے قربانی کر) کی تفسیر میں "حضرت علی بن ابی طالب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس سے مراد نماز کی حالت میں بائیں کلائی کے وسط میں دایاں ہاتھ رکھنا اور پھر ان دونوں کو سینے پر رکھ لینا ہے۔"[1]

---

[1] مقدمہ نظام القرآن، ص65-66۔

"امام" موصوف کا یہ اقتباس پڑھ کر ہمیں اپنا سر پیٹنا پڑ گیا اور سوچ میں پڑ گئے کہ جس شخص کی امامت وعظمت کا اتنا چرچا ہے، وہ استدلال کی اس پست ترین سطح پر بھی آ سکتا ہے جس کا نمونہ مذکورہ اقتباس میں ہے؟

بات تو ساری مستند اور صحیح روایات کی دینی حجت اور تفسیر میں ان سے استناد کی ہے اور صحیحین کی ایک روایت پیش کرنے کے بعد (جس کی صحیح حقیقت ہم نے واضح کردی ہے) خلط مبحث کا عجیب ارتکاب کیا ہے اور یکسر غیر مستند سیدنا علی کی طرف منسوب قول پیش کر کے کہا ہے کہ ان روایات کو کس طرح تسلیم کیا جا سکتا ہے؟

مغالطہ انگیزی کی دوسری تکنیک یہ استعمال کی ہے کہ حدیث وتفسیر کی دس بارہ کتابوں کے نام ذکر کر دیے کہ ان تمام محدثین نے یہ روایت نقل کی ہے۔

حالانکہ سارے اہل علم جانتے ہیں کہ کتب حدیث کے درجات ہیں۔ پہلے درجے میں صحیحین اور ان کی ہم مرتبہ بعض کتابیں (موطا امام مالک وغیرہ) ہیں۔ دوسرے درجے میں سنن اربعہ وغیرہ ہیں۔

موصوف نے جن کتابوں کے نام ذکر کیے ہیں، یہ سب چوتھے، پانچویں درجے کی کتابیں ہیں جو غلط وصحیح روایات اور صحابہ وتابعین کے آثار واقوال کا مجموعہ ہیں۔ ان کی کسی بھی روایت سے استدلال سے پہلے اس کی استنادی حیثیت کی وضاحت ضروری ہے۔ اور موصوف نے سیدنا علی کا جو قول نقل کیا ہے وہ سنداً ثابت ہی نہیں ہے۔ اس لیے کسی بھی مستند مفسر نے اس کی بنیاد پر یہ تفسیر نہیں کی ہے کہ (وَانْحَرْ) سے مراد سینے پر ہاتھ باندھنا ہے بلکہ سب نے قربانی کرنے ہی کا مفہوم بیان کیا ہے۔

کیسی عجیب بات ہے ایک طرف صحیحین کی روایات ہیں جو مجموعہ ہائے حدیث میں اول نمبر کے درجے میں ہیں اور ان کی روایات صحت کے اعتبار سے اعلیٰ ترین احادیث ہیں۔ اور یہ دونوں باتیں اہل سنّت کے ہاں مسلّمہ ہیں۔ دوسری طرف وہ روایات ہیں جو ان کتابوں میں درج ہیں جو چوتھے پانچویں درجے کی ہیں اور ان میں درج روایات بھی سندی تحقیق کے بغیر غیر مقبول ہیں۔ لیکن فراہی صاحب ان کی ایک غیر مستند روایات کو صحیحین کی حدیث کے ساتھ ملا کر کہتے ہیں کہ

"اس طرح کی متناقض روایات سے اطمینان حاصل ہونے کی کوئی سبیل نہیں، جو پیاسا ان سے اپنی پیاس بجھانا چاہے گا یہ اس کی پیاس میں اور اضافہ کریں گی اور جو ان کی طرف مائل ہوگا اس کی پریشانی ہی میں

اضافہ ہوگا۔ البتہ اگر وہ واضح راستہ اختیار کرے جو تمام لغت کے تتبع اور نور کامل کے اتباع یعنی قرآن مجید میں تدبر کا راستہ ہے تو وہ نہ صرف (وَانْحَر) کے درست معانی تک رسائی پائے گا بلکہ وہ اطمینان بھی حاصل کرے گا۔"[1]

عقل وشعور رکھنے والے اہل انصاف سے ہم پوچھتے ہیں کہ یہ استدلال اور اس کا یہ نتیجہ صحیح ہے؟ کیا یہ جواہر ریزوں اور سنگ ریزوں کو ایک ہی سطح پر رکھنا نہیں ہے؟ احادیث صحیحہ سے مسلمان عوام کو بدظن کرنے کا یہ کونسا معقول طریقہ ہے؟ کیا ضعیف وموضوع اور صحیح ومتفق علیہ روایات یکساں حیثیت کی حامل ہیں؟ کہ اول الذکر روایات کے حوالے سے ثانی الذکر (بخاری ومسلم کی) روایات کو بھی کنڈم قرار دیا جاسکے؟

مولانا فراہی اور ان کے اَتباع کا اصل موقف

مولانا فراہی کے مذکورہ اقتباس سے واضح ہے کہ موصوف کا رویہ بالکل وہی ہے جو منکرین حدیث کا ہے۔تمام منکرین حدیث صحیح روایات کو تو تسلیم نہیں کرتے لیکن اپنے خود ساختہ نظریے کے اثبات میں ضعیف، منکر اور موضوع روایات کو بطور ثبوت پیش کرتے ہیں۔دوسرا رویہ منکرین حدیث کا یہ بھی ہے کہ صحیح حدیثوں کو جھٹلانے یا ان سے بدظن کرنے کے لیے غیر مستند روایتوں کو پیش کرتے ہیں یا ان کو باہم متناقض باور کراتے ہیں۔ حالانکہ صحیح روایت اور غیر مستند روایت اگر ایک دوسرے سے مختلف مفہوم کی حامل ہیں تو ان کو باہم متناقض کس طرح کہا جاسکتا ہے؟ وہاں تو تناقض سرے سے ہے ہی نہیں۔ ایک روایت جو سنداً ثابت ہی نہیں، اس سے تو استدلال ہی جائز نہیں ہے۔اس کو صحیح روایت کا مناقض قرار دینا تو صریحاً بددیانتی ہے۔

یہ دونوں رویے۔افسوس ہے۔مولانا فراہی نے بھی اختیار کیے ہیں اور ان کے اَتباع (پیروکار) بھی اسی راہ پر گامزن ہیں۔اس کا نتیجہ ہے کہ صحیحین کی روایات بھی ان کی ناوک افگنی سے محفوظ نہیں ہیں۔نہ "امام" سے اور نہ "ماموم" سے۔

اس سلسلے میں تین واقفانِ حال اور محرمانِ راز کے اقتباسات پیش کیے جاچکے ہیں اور یہ تینوں عام افراد نہیں ہیں بلکہ چوٹی کے اصحابِ علم وفضل ہیں۔علاوہ ازیں انہوں نے وابستگانِ فراہی کا قریب سے مشاہدہ اور ان کے

[1] مقدمہ نظام القرآن، ص:66۔

رویوں کو ملاحظہ کیا ہے۔ اسی طرح کے ایک چوتھے نہایت فاضل محقق ۔جنہوں نے براہ راست مولانا فراہی کی تحریروں کو پوری گہری نظر سے دیکھا اور پڑھا ہے۔ نیز فراہی فکر کے اسیروں اور ان کے عقیدت مندوں کی تحریریں بھی ان کی نظر میں ہیں۔ گویا وہ بھی قریب سے مشاہدہ کرنے والوں اور ان کی فکر سے پوری آشنائی رکھنے والے ہیں ۔یہ ہیں مولانا رضی الاسلام ندوی (علی گڑھ۔ بھارت)۔ انہوں نے پوری غیر جانبداری سے اور نہایت محققانہ انداز سے مولانا فراہی کی فکر پر متعدد مضامین لکھے ہیں جو ان کی کتاب "نقد فراہی" میں جمع کردیے گئے ہیں۔ اس کتاب میں وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"غور کیجیے کہ ایک طرف مولانا فراہی اور ان کے مکتب فکر کے نمائندے صحیحین اور حدیث کی دوسری مستند کتابوں میں مذکور احادیث کو بھی خاطر میں نہیں لاتے اور دوسری طرف اپنے نظریے کے اثبات میں کیسی کیسی مہمل روایتوں کا سہارا لیتے ہیں؟"[1]

فراہی صاحب اور دیگر منکرین حدیث کی حدیث کے بارے میں یکسانیت

بہر حال بات چل رہی تھی حدیث کے بارے میں فراہی صاحب کے رویے کی جو ہم ان ہی کے اقتباسات کی روشنی میں کر رہے تھے۔ اسی سلسلے میں کچھ مزید وضاحتیں پیش خدمت ہیں جن سے ہمارے اس موقف کی مزید تائید ہوجائے گی کہ حدیث کے بارے میں مولانا فراہی اور منکرین حدیث کے موقف میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ ہماری یہ بات جذباتیت یا کسی قسم کے بغض وعناد پر مبنی نہیں ہے بلکہ نہایت مضبوط دلائل اس کی پشت پر ہیں۔ بعض دلائل پچھلے صفحات میں گزرے ہیں، کچھ ان شاءاللہ آگے آئیں گے۔ ان کھلے اور چھپے منکرین حدیث کے حدیث کے خلاف، مشترکہ "دلائل" حسب ذیل ہیں:

- حدیث غیر محفوظ ہے (فراہی صاحب کا بھی بیان گزر چکا ہے کہ حدیث کی محفوظیت کا دعوی غلو پر مبنی ہے)
- قرآن کی تفسیر وتوضیح میں حدیث کا نہ کوئی کردار ہے اور نہ اس کی کوئی اہمیت ہے۔
- حدیث کی صحت وضعف کا فیصلہ احادیث کی تحقیق کے مسلّمہ اصول نقد وجرح کی روشنی میں نہیں بلکہ یہ دونوں قسم کے منکرین اپنی عقل عیار سے اور اپنے خود ساختہ باطل نظریات کی روشنی میں کرتے ہیں۔ اسی

---

[1] "نقد فراہی" ص: 211، طبع۔2010ء، علی گڑھ بھارت۔

لیے صحیحین تک کی متفق علیہ روایات کو "بے ہودہ" یا "منافقین کی گھڑی ہوئیں" یا "قرآن کے خلاف" قرار دے دینا ان کا معمول ہے اور اس کے مقابلے میں ضعیف و منکر بلکہ موضوع روایات سے استدلال کر لینا ان سب کا شیوہ ہے۔

❁ اور جب مذکورہ تینوں باتیں ان کے ہاں مسلّمات کی حیثیت رکھتی ہیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ یہ دونوں قرآن کی تفسیر لغت کے ذریعے سے، یا عرب کے جاہلی کلام کے ذریعے سے، یا قدیم محرّف آسمانی صحیفوں کے ذریعے سے یا اپنے مزعومہ "نظم" کے ذریعے سے، یا اپنے باطل نظریات کی روشنی میں، یا قرآن کی معنوی تحریفات کے ذریعے سے کرتے ہیں۔

ظاہر بات ہے کہ اہل حق، اہل سنت ان "استدلالات" کو کس طرح صحیح سمجھ سکتے ہیں؟ یا قرآن کے بارے میں ان کی چکنی چپڑی باتوں سے اور قرآن کی "عظمت و تقدس" کے نام پر قرآن کی بیخ کنی کرنے والے طرزِ عمل سے کس طرح دھوکہ کھا سکتے ہیں؟

بلاشبہ بہت سے لوگ، جس میں بعض اکابر اہلِ علم بھی شامل ہیں، فراہی صاحب کے بارے میں غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں اور اب بھی بعض اس کا شکار ہیں۔ لیکن الحمدللہ، اللہ نے ہمیں اس دام ہم رنگ زمیں سے بچایا ہے اور ہم علیٰ وجہ البصیرت اس بات کے قائل ہیں اور اس کا واشگاف اعلان کرتے ہیں کہ فراہی صاحب نے "خدمتِ قرآن" کے نام پر جو کچھ کیا ہے، وہ ہرگز قرآن کی خدمت نہیں ہے بلکہ قرآنی حقائق سے انحراف ہے، قرآن کی معنوی تحریفات ہیں اور احادیث صحیحہ سے اعراض و گریز کا راستہ دکھا کر قرآن کریم کی من مانی تفسیر کرنے کا راستہ چوپٹ کھول دیا ہے۔ اس کا ارتکاب خود انہوں نے بھی کیا ہے اور ان کے شاگرد رشید اور فکر فراہی کے مستند اور مسلّمہ شارح امین احسن اصلاحی نے تو اس کا مکمل نمونہ پیش کر دیا ہے جس سے ہماری باتوں کی مکمل تصدیق و تائید ہو جاتی ہے۔

مولانا فراہی کے حدیث سے اعراض و گریز کے مزید دلائل

مولانا فراہی نے حافظ جلال الدین سیوطی کا ایک اقتباس نقل کیا ہے جس میں قرآن کی تفسیر میں دوسرے نمبر پر حدیث کو بنیاد قرار دیا ہے اور اس حدیث کو پیش کیا کہ خود نبی ﷺ نے بھی فرمایا ہے "مجھے قرآن

دیا گیا ہے اور اسی کی مانند ایک اور چیز بھی اس کے ساتھ "یعنی سنت"۔ [1]

مولانا فراہی، حافظ سیوطی نے اس حدیث سے، تفسیر قرآن میں حدیث کی اہمیت پر جو استدلال کیا ہے، اس پر حاشیے میں لکھتے ہیں:

"(مِثْلَهُ مَعَهُ) کی یہ تفسیر امام شافعی نے فرمائی ہے مگر ہمارے نزدیک اس سے مراد فہم وبصیرت اور وہ روشنی ہے جس سے قلب نبوت وحی کے بعد جگمگا اٹھا تھا۔" [2]

ملاحظہ فرمایئے! حدیث کی اہمیت کا کتنے واضح الفاظ میں انکار ہے۔ حالانکہ یہ حدیث، حدیث کی اہمیت پر کتنی واضح دلیل ہے اور تمام علماء وفقہاء اور ائمۂ حدیث وتفسیر اس حدیث کو اسی پس منظر میں پیش کرتے اور حدیث کی اہمیت کو واضح کرتے آئے ہیں۔ لیکن فراہی صاحب ایک تو اس کو صرف امام شافعی کا استدلال یا تفسیر باور کرار ہے ہیں، حالانکہ یہ (مِثْلَهُ مَعَهُ) کی تفسیر نہیں ہے بلکہ یہ الفاظ نبوی کا حقیقی مفہوم ہے کہ حدیث بھی قرآن ہی کی مثل حجت ہے اس لیے کہ حدیث بھی قرآن ہی کی طرح اللہ ہی کی طرف سے ہے۔ اس مفہوم میں حدیث کے الفاظ کتنے واضح ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ ،لَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِهَذَاالْقُرْآنِ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ الْحِمَارُ الْأَهْلِيُّ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ-الحديث۔) [3]

"خبردار! مجھے کتاب بھی دی گئی ہے اور اس کے ساتھ اس کی مثل ایک اور چیز بھی۔ خبردار (رہو) عنقریب ایک شکم سیر شخص اپنی چارپائی پر (بیٹھا ہوا) کہے گا: تم صرف اس قرآن کو لازم پکڑو، اس میں تم جس چیز کو حلال پاؤ، بس اسی کو حلال قرار دو اور جس چیز کو حرام پاؤ، اس کو حرام قرار دو، یاد رکھو! (قرآن کے علاوہ میں کہتا ہوں کہ) گھریلو گدھا تمھارے لیے حلال نہیں ہے اور ہر کچلی والا درندہ بھی حلال نہیں ہے۔۔۔" الحدیث

[1] مقدمہ نظام القرآن۔

[2] مقدمہ نظام القرآن، ص:33۔

[3] سنن ابی داود، باب فی لزوم السنۃ، حدیث: 4604۔

یہی حدیث سنن ابن ماجہ میں بھی ہے۔اس کے آخری الفاظ یہ ہیں:(أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم مِثْل مَا حَرَّمَ اللهُ۔)

"خبردار! بے شک جس چیز کو رسول اللہ ﷺ نے حرام قرار دیا ہے، وہ اسی طرح حرام ہے جس کو اللہ نے حرام کیا ہے۔"[1]

کتنی واضح صراحت ہے کہ (مِثْلَهُ مَعَهُ) سے مراد حدیث رسول ہے نہ کہ صرف فہم وبصیرت۔(مِثْلَهُ مَعَهُ) سے رسول اللہ ﷺ تو اپنا تشریعی حق مراد لے رہے ہیں اور اسے اللہ کی طرف سے اللہ کا عطا کردہ اور قرآن ہی کی مثل قرار دے رہے ہیں۔لیکن فراہی صاحب فرما رہے ہیں اس سے حدیث مراد نہیں ہے۔

"آحاد" کے عنوان سے احادیث کا انکار

"آحاد" ایک فنی اصطلاح ہے جو حدیث متواتر کے مقابلے میں استعمال ہوتی ہے اور اس کا مطلب صرف احادیث کی درجہ بندی یا فرق مراتب کی وضاحت ہے نہ کہ احادیث "آحاد" کو غیر اہم یا غیر محفوظ قرار دینا کیونکہ اگر یہ مفہوم مراد ہوتا تو احادیث کے جمع وحفاظت اور ان کی تدوین اور ان سے احکام ومسائل کا استنباط ہی نہ کیا جاتا۔لیکن محدثین نے یہ سب کچھ کیا ہے، ان کو محفوظ بھی کیا ہے، ان کی فقہی تبویب کر کے ان سے احکام ومسائل بھی اخذ کیے ہیں، ان کے نقد وتحقیق کے اصول وضوابط بھی وضع کیے، راویان حدیث کے حفظ وضبط، ان کی عدالت وثقاہت وغیرہ معلومات کے حصول کے لیے اسماء الرجال کا بے مثال فن نہ صرف ایجاد کیا بلکہ اس کو حد کمال تک پہنچایا۔

یہ ساری کاوش ومحنت صرف حدیث رسول کو محفوظ کرنے کے لیے کی گئی ہے۔اس وقت حدیث کو حدیث ہی کہا جاتا تھا، "تواتر" یا "آحاد" کا کوئی تصور ہی نہیں تھا۔بعد میں جب فقہی مذاہب پیدا ہوئے اور ان میں جمود بھی آ گیا تو حدیث وفقہ کے ٹکراؤ نے احادیث سے گریز کا رجحان پیدا کیا، اس کے تحت کچھ ایسے اصول وضع کیے گئے جن سے احادیث سے جان چھڑانا آسان ہو جائے۔تواتر وآحاد کی یہ بے ضرر سی فنی تقسیم کو بھی ایسے لوگوں نے غلط معنی پہنا دیے اور احادیث آحاد یا اخبار آحاد کو بھی احادیث سے اعراض یا انکار کا عنوان بنا دیا گیا۔

---

[1] سنن ابن ماجه ،باب تعظيم حديث رسول الله، حديث:12۔

حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ 99 فیصد احادیث اصطلاحی طور پر آحاد ہیں۔ اگر حدیث واحد حجت نہیں تو سارا ذخیرۂ احادیث یکسر غیر معتبر قرار پاتا ہے۔ پھر صرف وہی احادیث۔ اس عنوان کے تحت۔ مردود کیوں ہوں جن سے اہل اغراض کے خود ساختہ نظریات کا بطلان واضح ہوتا ہے۔ جب کہ جن احادیث سے ان کے باطل نظریات کو کچھ سہارا ملتا ہے یا وہ ان سے غلط استدلال کر کے ان سے اپنا مدعا ثابت کرتے ہیں، وہ بھی تو احادیث آحاد ہی ہیں، پھر ان سے استدلال کے کیا معنی؟

بہر حال احادیث آحاد کی حجیّت پر ہم تفصیلی بحث اصلاحی صاحب کی "شروح بخاری" پر نقد کے ضمن میں کر آئے ہیں، اس لیے یہاں مزید تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں، ہم فراہی صاحب کے ضمن میں صرف یہی عرض کریں گے کہ موصوف نے بھی انکار حدیث کے اس "مسلّمہ اصول" کو استعمال کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"جب ایسے اصطلاحی الفاظ کا معاملہ پیش آئے جن کی پوری تعریف اور تصویر قرآن میں بیان نہ ہوئی ہو تو ان کے بارے میں خواہ مخواہ اخبار آحاد پر نہیں جم جانا چاہیے ورنہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خود بھی شک میں پڑو گے اور دوسروں کے اعمال کو بھی غلط ٹھہراؤ گے اور ان سے جھگڑو گے اور تمہارے درمیان کوئی چیز ایسی نہیں ہوگی جو اس جھگڑے کا فیصلہ کر سکے۔ ایسی صورتوں میں صحیح راہ عمل یہ ہے کہ جتنے حصے پر امت متفق ہے اتنے پر قناعت کرو اور جن چیزوں کے بارے میں کوئی نص صریح اور متفق علیہ عمل نبی ﷺ کا موجود نہیں ہے ان میں اپنے دوسرے بھائیوں سے جھگڑا نہ کرو، جہاں تک اصطلاحات شرعیہ کا تعلق ہے، قرآن کی اسی وسیع شاہراہ پر چلنا چاہیے۔"[1]

یہ پورا اقتباس ژولیدہ فکری کا مظہر ہے یا احادیث سے گریز و اعراض کی ترغیب پر مبنی ہے۔

اس میں پہلی چیز اخبار آحاد کے عنوان سے احادیث سے گریز اختیار کرنے کی نہ صرف ترغیب ہے بلکہ احادیث کو لڑائی جھگڑے کا باعث قرار دیا ہے۔ جب کہ واقعہ اس کے برعکس ہے حدیث وحدت امت کی ضامن ہے اور فہم قرآن کے تنازعات میں بھی حجت قاطع ہے۔

دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ جتنے حصے پر امت متفق ہے اتنے پر قناعت کرو اور جن چیزوں کے بارے میں

---

[1] مقدمہ نظام القرآن، ص:40

کوئی نص صریح اور متفق علیہ عمل نبی ﷺ کا موجود نہیں ہے، ان میں دوسروں سے جھگڑا نہ کرو۔ جس حصے پر امت متفق ہے، یا جس پر نص صریح اور نبی ﷺ کا متفق علیہ عمل موجود ہے، اس سے "امام" فراہی کی مراد کیا ہے جس پر قناعت کرنے کی تاکید کی گئی ہے؟

اس پر بار بار غور کرنے کے باوجود موصوف کی مراد یا مدعا سمجھنے سے ہم قاصر ہیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ امت تو ہر اس حکم پر متفق ہے جو حدیث صحیح سے ثابت ہے۔

علاوہ ازیں امت کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ حدیث صحیح بھی کسی حکم کے اثبات کے لیے، اسی طرح نص صریح ہے جس طرح قرآن کریم کی کوئی آیت ہے۔ نیز نبی ﷺ کا متفق علیہ عمل بھی شرعی حجت اور نص صریح ہے۔

فراہی گروہ بتلائے کہ وہ امت کے ان متفقہ امور کو مانتا ہے؟ نہیں، ہرگز نہیں۔ خود ان کا امام بھی نہیں مانتا جس کو اپنے مذکورہ اقتباس کی رُو سے ماننا چاہیے تھا۔ اسی لیے ہم نے کہا ہے کہ اس اقتباس سے "امام" کا مقصود و مدعا کیا ہے؟ ہماری سمجھ سے بالا ہے۔

فراہی گروہ کا امت کے متفق علیہ مسائل سے انکار وانحراف

امت مسلمہ صحیحین (بخاری و مسلم) کی احادیث کی صحت پر متفق ہے۔ کیا فراہی گروہ مانتا ہے؟ نہیں مانتا، یقیناً نہیں مانتا، نہ ان کا "امام" اور نہ ان کے پیروکار۔

- امت مسلمہ، معراج جسمانی کی متفقہ طور پر قائل ہے، کیا فراہی گروہ اس کو مانتا ہے؟ نہیں مانتا۔
- امت مسلمہ، قیامت کے قریب نزول مسیح کے عقیدے پر متفق ہے۔ کیا فراہی گروہ اس کو مانتا ہے؟
- امت مسلمہ، متفقہ طور پر حد رجم کی قائل ہے۔ کیا فراہی گروہ اس حد کو مانتا ہے؟
- حدیث سے قرآن کے عموم کی تخصیص نہ صرف جائز ہے بلکہ ثابت ہے اور پوری امت اس اصول پر متفق ہے۔ فراہی گروہ اپنے امام سمیت اس مسلّمہ اصول کو نہیں مانتا۔ بلکہ وہ اس کو قرآن پر اضافہ یا قرآن کا نسخ قرار دیتا ہے۔

یہ چند مثالیں اس بات کو واضح کرنے کے لیے دی ہیں کہ فراہی صاحب کے اقتباس میں امت کے متفق علیہ مسائل کو ماننے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے وہ محض دکھلاوا ہے۔ اس گروہ نے امت کے متفق علیہ مسائل کو ماننے کے

بجائے متعدد متفق علیہ مسائل کو بھی متنازع فیہ بنادیا ہے اور اختلاف وانشقاق کی خلیج کومزید وسیع کر دیا ہے۔

امت مسلمہ کے متفقہ مسائل سے انحراف کی مزید مثالیں خود فراہی صاحب کے فرمودات کی روشنی میں آگے آئیں گی، ورنہ ان کے شاگرد رشید اور فکر فراہی کے مسلّمہ شارح کے بیسیوں انحرافات ہم پوری تفصیل سے اپنی کتاب ''مولانا امین احسن اصلاحی، اپنے حدیثی وتفسیری نظریات کی روشنی میں'' واضح کر آئے ہیں۔

فراہی صاحب کے چھ اصولوں کا تجزیہ

قرآن اور حدیث کے باہمی تعلق کے حوالے سے ہم فراہی صاحب کے اصولوں کو پانچ حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں اور ان پانچوں کے پانچوں اصولوں کا مآل اور نتیجہ انکار حدیث ہے۔ دلائل اور تفصیل ملاحظہ ہو۔

کچھ باتیں پہلے گزر چکی ہیں۔ اور ان پر گفتگو بھی ہو چکی ہے۔ تاہم یہاں ان کا اعادہ اور اس کی مختصر وضاحت ناگزیر ہے تاکہ یہ بحث ایک جامع شکل میں سامنے آجائے۔

پہلا اصول:

حدیث کی حیثیت فرع کی ہے

قرآن کی تفسیر میں اصل واساس کی حیثیت صرف قرآن کو حاصل ہے، احادیث کی حیثیت فرع کی ہے۔

(مولانا فراہی کا دعویٰ)

یہ اصول ان کے اقتباس میں گزر چکا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ اصول دیکھنے میں بڑا خوش نما ہے کہ لوگ سمجھتے ہیں کہ اس میں قرآن کی عظمت کا اظہار ہے۔ لیکن درحقیقت یہ اصول قرآن کو بازیچۂ اطفال بنانے والا ہے۔

اس اصول میں حدیث کی جس طرح بے توقیری اور قرآن کی تفسیر میں اصل الاصول چیز کو جس طرح بے دخل کیا گیا ہے، عام طور پر لوگوں نے اس پر توجہ نہیں دی۔ ہم اس کی وضاحت پہلے بھی کر آئے ہیں اور کچھ گزارشات پھر پیش خدمت ہیں۔

حدیث پر یہ کتنا بڑا ظلم ہے کہ تاریخ اور قدیم آسمانی صحیفے دونوں اس لحاظ سے ساقط الاعتبار ہیں کہ وہ رطب

ویابس، غلط وصحیح اور فراہی گروہ کی پسندیدہ اصطلاح میں غث وسمین، کا مجموعہ ہیں۔ جب کہ حدیث کی حیثیت ان دونوں سے یکسر مختلف ہے، اس میں نقد وتحقیق کا نہایت اعلیٰ معیار قائم کیا گیا ہے اور اس کی بنیاد پر صحیح احادیث کے مجموعے مرتب کر دیے گیے ہیں اور امت نے ان کی صحت پر اعتماد کیا ہے۔

اس لیے حدیث کو غیر تحقیق شدہ تاریخ اور تحریف شدہ قدیم صحیفوں کے ساتھ کس طرح ایک ہی سطح پر رکھا جا سکتا ہے؟ اور اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو کیا یہ انصاف کے مطابق ہے؟

دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے خود رسول اللہ ﷺ کا یہ منصب بیان فرمایا ہے کہ وہ قرآن کی تبیین وتشریح کریں۔ اس حق تبیین کی رُو سے آپ ﷺ نے قرآن کے مجملات کی تفصیل بھی بیان فرمائی، اس کے عمومات کی تخصیص بھی فرمائی اور بہت سے ایسے احکام بھی بیان کیے جن کا کوئی ذکر قرآن مجید میں نہیں ہے۔ گویا حدیث کی یہ تین قسمیں ہیں۔

1 مجملات کی تفصیل میں نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج وعمرہ وغیرہ کی تفصیلات ہیں جو احادیث میں محفوظ ہیں اور انہی احادیث کی روشنی میں امت مذکورہ مجمل احکامات قرآنی پر احادیث میں بیان کردہ تفصیلات کے مطابق عمل کرتی آرہی ہے۔ فراہی گروہ کا کہنا ہے کہ ان عبارات پر عمل اُن احادیث کی بنیاد پر نہیں کیا جاتا جو احادیث کی کتابوں میں درج اور محفوظ ہیں بلکہ اس کی بنیاد امت کا عملی تواتر ہے۔

اس بے بنیاد تاویل کی رُو سے انہوں نے سارے ذخیرۂ احادیث پر یکسر تنسیخ کا قلم یہ کہہ کر پھیر دیا کہ یہ سارا ذخیرہ غیر محفوظ ہے۔ لیکن ہم عرض کریں گے کہ تواتر عملی کی اصطلاح ایک تو خود ساختہ ہے، اس کی کوئی شرعی بنیاد نہیں ہے۔ دوسرے، امت کا عمل بیشتر مسائل واحکام میں اتفاق واتحاد کے بجائے اختلاف وانشقاق کا مظہر ہے۔ اس کی وجہ۔ خیر القرون کے دور کو چھوڑ کر۔ عام طور پر لوگوں کا عمل یا تو علاقائی روایات پر رہا ہے یا اپنی اپنی خود ساختہ فقہوں پر یا مذہبی پیشواؤں کے فتووں پر۔ اسی لیے نماز جیسی اہم ترین عبادت کی بھی کوئی واضح اور متعین شکل "تواتر عملی" کی بنیاد پر ثابت نہیں کی جا سکتی۔

نماز کی بھی اصل شکل ان احادیث ہی سے متعین ہوتی ہے جو محدثین کرام کی جمع کردہ کتابوں میں محفوظ ہیں۔ اور نماز کی یہ اصل شکل صرف اس گروہ کا معمول بہ ہے جو نہ کسی علاقائی روایات کا قائل ہے نہ کسی فقہ کا پابند ہے

اور نہ اکابر و مشائخ پرستی کا کوئی تصور ان کے ہاں پایا جاتا ہے، وہ حدیث رسول، (لاتزال طائفة من أمتي ۔۔) کے مصداق نماز اور دیگر عبادات کی شکل وہیئت صرف اور صرف احادیث سے اخذ کرتا ہے۔ اس طائفۂ حقہ کے اس طرز عمل اور احادیث کی محفوظیت کی بدولت نماز کی وہ اصل شکل محفوظ ہے جو نبی ﷺ نے اختیار کی اور اس کی تلقین فرمائی۔ اگر یہ گروہ نہ ہوتا تو امت کے تواتر عملی سے پورے عالم اسلام میں نماز کی وہ شکل کہیں نظر نہ آتی جس کی تاکید رسول اللہ ﷺ نے (صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي)[1] میں فرمائی ہے۔

اس ایک مثال سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ "تواتر عملی" کی اصطلاح بے معنی اور بے بنیاد ہے۔ اصل کسوٹی اور معیار ہر عمل کے لیے اور قرآن کے فہم کے لیے حدیث اور صرف حدیث ہے جو الحمد للہ محفوظ ہے اور کتابوں میں مدون ہے۔

اس لیے یہ دعویٰ کہ قرآن کے اجمالی احکامات کی تفصیل ہمیں امت کے تواتر عملی سے مل جاتی ہے، احادیث کو دیکھنے کی ہمیں ضرورت ہی نہیں ہے۔ یہ دراصل رسول اللہ ﷺ کے منصب رسالت کا انکار ہے۔ اس فراہی گروہ نے پہلے یہ منصب رسالت موہوم اور مفروضہ تواتر عملی کو دیا اور پھر خود ہی اپنے آپ کو اس "منصب" پر فائز کر لیا یعنی اس پر براجمان ہو گیا۔ اب قرآن کی تفسیر وہ نہیں ہے جو رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمائی ہے اور پوری امت بھی اس تفسیر پر متفق ہے بلکہ وہ تفسیر صحیح ہے جو چودہ سو سال کے بعد فراہی گروہ کے "امام" نے کی ہے اور ان کے پیروکاروں نے اس پر صَدَقْتَ وَأَحْسَنْتَ کی صدائیں بلند کر رکھی ہیں۔ اس کی ایک واضح ترین مثال حدّ رجم کی وہ تفسیر ہے جو رسول اللہ ﷺ کی تفسیر کے مقابلے میں اس گروہ کے امام نے کی ہے اور اب پورا گروہ اسی کی ہاں میں ہاں ملا رہا ہے۔

فنعوذ بالله من هذا الصنيع الشنيع

بہر حال بات ہو رہی تھی احادیث کی پہلی قسم کی جو قرآن کے مجمل احکام کی تفصیل و توضیح پر مشتمل ہیں۔ اس کی اصل شکل احادیث ہی سے واضح ہوتی ہے اور احادیث ہی سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ایک عمل کی جو مختلف صورتیں دنیائے اسلام میں رائج چلی آ رہی ہیں، ان میں کون سی صورت صحیح اور سنت کے مطابق ہے اور کون کون سی

---

[1] صحیح بخاری، حدیث: 631۔

صورتیں غلط ہیں۔ یہ احادیث اگر محفوظ نہ ہوتیں تو قرآنی احکام میں مختلف اسباب و وجوہ سے جو آمیزشیں ان میں ہوئیں یا ان میں تبدیلیاں کی گئیں جن کا سلسلہ تا حال جاری ہے، ان کی اصل شکل وصورت کا معلوم کرنا ہی ناممکن ہو جاتا ہے۔

ان احادیث صحیحہ ہی سے اہل حق کا گروہ ہر دور میں ان باطل آمیزشوں کا سراغ لگا تا رہا ہے اور اب بھی لگا رہا ہے اور ان کی وضاحت کرتا چلا آ رہا ہے اور اب بھی کر رہا ہے۔ فراہی گروہ بھی اپنے امام کی تقلید میں اسلام کی ایک حد شرعی۔ رجم۔ میں باطل کی آمیزش کرنے میں سرگرم ہے کہ اس کو شادی شدہ زانی کے بجائے اوباشی اور غنڈہ گردی کے مرتکب کے لیے باور کرا رہا ہے دراں حالیکہ اسلام میں اوباشی اور غنڈہ گردی کی کوئی سزا سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔

فراہی گروہ کی اس شریعت سازی اور سینہ زوری کا ابطال بھی احادیث ہی سے ہوتا ہے، اس لیے وہ بھی احادیث کو غیر محفوظ باور کرانے پر تلا ہوا ہے تا کہ 'نہ رہے بانس نہ بجے بانسری' کے مصداق فراہی نظریہ رجم کو بھی کچھ سہارا مل جائے۔ لیکن جب تک حدیث کے ماننے والے اور اس کا دفاع کرنے والے موجود ہیں اور نبوی پیش گوئی کے مطابق یہ قیامت تک موجود رہیں گے، اس وقت تک فراہی گروہ کا یہ خواب۔ ''ایں خیال است و محال است و جنوں''۔ ہی کا مصداق رہے گا۔

یہ فراہی گروہ احادیث کو اس لیے بھی غیر محفوظ قرار دینے کی مذموم کوشش کر رہا ہے کہ احادیث کی دوسری دو قسموں سے بھی جان چھوٹ جائے۔ یہ دوسری دو قسمیں ہیں۔

(۱) قرآن کے عمومات کی تخصیص کرنے والی احادیث۔

(۲) اور وہ احادیث جن میں ایسے احکام دیے گئے ہیں جن کا کوئی ذکر یا اشارہ قرآن میں نہیں ہے۔

ان دو قسموں میں سے پہلی قسم کو یہ گروہ قرآن کا نسخ باور کراتا ہے حالانکہ یہ نسخ نہیں ہے بلکہ قرآن کے عموم کی تخصیص ہے جو منصب رسالت کی رُو سے رسول اللہ ﷺ کا حق ہے۔

دوسری، یعنی تیسری قسم کو یہ گروہ قرآن میں اضافہ قرار دیتا ہے اور برملا کہتا ہے کہ یہ حق اللہ کے رسول کو بھی (نعوذ باللہ) حاصل نہیں ہے۔

یوں حدیث کی تینوں قسموں کو فراہی گروہ نے بہ لطائف الحیل، یا قرآن کی "عظمت وتقدس" کے خوش نما عنوان سے رد کر دیا اور اس طرح قرآن کی من مانی تفسیر کرنے کا رستہ چوپٹ کھول دیا جس کا ایک مختصر نمونہ ہمارے سامنے "مجموعہ تفاسیر فراہی" (تفسیر نظام القرآن) اور مکمل نمونہ تفسیر "تدبر قرآن" ہے۔

ان دونوں تفسیروں سے حدیث کے بارے میں اس گروہ کا وہ موقف واضح ہو کر سامنے آ گیا ہے جس کی وضاحت ہم نے خود ان کے "امام" کی تصریحات کی روشنی میں کی ہے۔

یہ گروہ تو منافقت یا دو عملی کا مظاہرہ کرتے ہوئے حدیث کے ماننے کا دعویٰ کر رہا ہے لیکن ان کا عمل اور رویہ ان کے اس زبانی دعوے کی تردید کر رہا ہے۔

اب یہ فیصلہ اہل انصاف اور اہل شعور نے کرنا ہے کہ جس گروہ کا عمل اس کے زبانی دعوے سے یکسر مختلف بلکہ اس کے برعکس ہو تو فیصلہ صرف زبانی دعوے کی بنیاد پر ہوگا یا عمل اور مسلسل رویے کی بنیاد پر؟

حدیث رسول کا ماننا، قرآن کریم کی رُو سے بھی فرض ہے

حدیث رسول کے ماننے اور اس کی قرار واقعی حیثیت تسلیم کرنے کی تیسری دلیل قرآن مجید کی وہ نصوصِ صریحہ ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنی اطاعت کے ساتھ اپنے رسول کی اطاعت کا بھی حکم دیا بلکہ اس سے بھی بڑھ کر رسول کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾(النساء:59) کے ساتھ اللہ نے فرمایا﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾(النساء:80) جس نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی، اس نے یقیناً اللہ کی اطاعت کی۔ نیز رسول کی بعثت کا مقصد ہی یہ بیان فرمایا کہ اس کی اطاعت کی جائے، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾(النساء:64) ہم نے رسولوں کے بھیجنے کا سلسلہ قائم ہی اس لیے کیا ہے کہ اللہ کے حکم سے ان کی اطاعت کی جائے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے رسول کے فیصلے سے انحراف کو اپنے فیصلے سے انحراف، رسولوں کی نافرمانی کو اپنی نافرمانی قرار دیا۔ ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾(الاحزاب:36) ہر جگہ اپنی اطاعت کے ساتھ الرسول کی اطاعت کو نجات کا ذریعہ قرار دیا۔ ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ

﴿وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ ۚ وَحَسُنَ اُولٰٓئِكَ رَفِيْقًا﴾ (النساء:69) باہمی تنازعات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے اور آپ کی حاکمانہ حیثیت کے عدم تسلیم کو ایمان کے منافی قرار دیا۔ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا﴾ (النساء:65) علاوہ ازیں اپنے تنازعات کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے اور ان سے فیصلہ لینے کو ایمان باللہ والیوم الآخر قرار دیا ﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا﴾ (النساء:59) اگر قرآن کی طرح حدیث کی محفوظیت یقینی نہ ہوتی تو کیا مذکورہ آیات قرآنیہ میں رسول کے احکامات اور اس کی اتھارٹی کی جو حیثیت بیان کی گئی ہے، وہ توسب بے معنی قرار پاتی ہے۔ جب کہ یہ نصوص قرآنیہ اس بات کی متقاضی ہیں کہ حدیث بھی محفوظ ہوتا کہ قیامت تک مسلمان قرآن کی طرح احکاماتِ رسول سے بھی رہنمائی حاصل کرتے رہیں۔

اگر حدیث کی محفوظیت یا اس کی دینی حجیّت تسلیم نہ کی جائے تو ان آیات میں رسول کی حیثیت ـ بہ حیثیت مطاع ـ رسول کی زندگی تک محدود ہو جاتی ہے۔ کیا واقعی ایسا ہے؟ آپ کی اطاعت اور آپ کی فائنل اتھارٹی صرف آپ کی زندگی تک ہی تھی اور آپ کی وفات کے بعد آپ کا یہ مقام و مرتبہ ختم ہو جانا تھا؟ اور آپ کے بعد صرف قرآن ہی وہ واحد کتاب ہے جو حجت ہے؟ پھر تو واقعی حدیث کی غیر محفوظیت کا دعویٰ صحیح ہے۔

لیکن امت مسلمہ کے نزدیک تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ مقام و مرتبہ، جو قرآن کریم میں بیان کیا گیا ہے، قیامت تک کے لیے ہے۔ علاوہ ازیں یہ ختم نبوت کا بھی لازمی تقاضا ہے، اس لیے ان کے نزدیک حدیث کی محفوظیت بھی ضروری تھی اور اللہ تعالیٰ نے حدیث کو بھی ـ قرآن کی طرح ـ محفوظ کر کے ختمی مرتبت سیدنا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام و مرتبہ کو قیامت تک کے لیے محفوظ کر دیا ہے۔ ولوکرہ الکارھون

<u>دوسرا اصول</u>

احادیث تمام تر قرآن سے مستنبط ہیں

مولانا فراہی کا یہ دوسرا اصول ہے۔ یہ بھی پہلے اصول کی طرح بظاہر نہایت خوش نما اور قرآن کی عظمت کا مظہر نظر آتا ہے۔ لیکن پہلے اصول کی طرح اس کا نتیجہ بھی انکار حدیث ہی ہے، کیونکہ اس اصول کا دوسرا جزو وہ یہ

بیان کرتے ہیں کہ حدیث سے قرآن پر کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔

اس دوسرے جز کی رُو سے مولانا فراہی اور گروہ فراہی جس حدیث کو رد کرنا چاہے، یا جو ان کے خود ساختہ نظریے کے خلاف ہو، وہ یہ کہہ کر اس حدیث کو رد کر دیتے ہیں کہ اس سے قرآن پر اضافہ ہوتا ہے، یا یہ قرآن کے خلاف ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ کوئی صحیح حدیث نہ قرآن کے خلاف ہے اور نہ اس سے قرآن پر اضافہ ہی ہوتا ہے۔ اس قسم کے سارے دعوے انکار حدیث کے حیلے ہیں۔

اپنے اس اصول کی وضاحت کے لیے کہ احادیث قرآن ہی سے مستنبط ہیں، ان سے قرآن کے کسی حکم پر اضافہ نہیں ہوتا، مولانا فراہی نے بعض مثالیں بیان کی ہیں۔ ہم مثال کے طور پر اپنے موقف کے اثبات کے لیے کہ اس اصول کا مقصد بھی احادیث سے جان چھڑانا اور قرآن کی من مانی تفسیر کرنا ہی ہے، ایک نمونہ ان ہی کے اصل الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔ اقتباس اگرچہ لمبا ہے، لیکن اس خود ساختہ اصول اور اس میں مضمر گمراہیوں کی وضاحت کے لیے یہ ناگزیر ہے، علاوہ ازیں یہ نمونہ فراہی گروہ کا ایک "شاہکار استدلال" باور کرایا جا رہا ہے، پہلے قارئین اصل عبارت ملاحظہ فرمالیں، پھر ہم وضاحت کریں گے کہ اس ایک نمونے ہی میں کتنی گمراہیاں موجود ہیں جس کو یہ حضرات ایک "شاہکار" کے طور پر پیش کر رہے ہیں۔

مولانا فراہی کا اصل اقتباس (عربی اور ترجمہ)

فراہی گروہ نے حد رجم کی متواتر اور متفق علیہ روایات کو رد کر کے جو خود ساختہ نظریہ رجم اختیار کیا ہے، مولانا فراہی، اس کو قرآن سے مستنبط سمجھتے ہیں اور احادیث رجم کو قرآن کا نسخ یا قرآن پر اضافہ باور کراتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

(من الأحاديث التي أشبه على العلماء مأخذها من القرآن ماجاء في حدّ الزنا، فظنوا أن قول الرسول "البكر بالبكر مائة جلدة وتغريب عام والثيّب بالثيّب مائة جلدة والرجم" يلزم الرجم المحض الثيّب ومائة جلدة على الكبر۔ وظنّوا أن حد الرجم على ماعز والمرأة الأسلمية نسخت مائة جلدة من الثيب وتغريب عام فی البكر۔ وظنوا أن آية حد الزنا لم يبق على ظاهرها فظنوا بتبديل الكتاب بالسنة ثم تبديل السنة بقضية لايعلم وقتها مع إمكان حملها على محمل صحيح۔)

فاعلم أن الأصل الأصيل هوتطبيق السنة بالكتاب فلايصارإلى النسخ بمجرد الظن ،وفي قول الرسول دلا لة واضحةعلى أن البكربالبكريلزمه مائة جلدة وتغريب عام وكذلک جاء الرجم فی أمرالثيّب بالثيّب ،فعلم أن لُول الحدّ هومائة جلدةبكليهما، ثم إذاوقعافي الإثم بعد الحدّ فالأولیٰ بهماأن يعذّبابعذاب الله، فإنهماتجاسراعلی حدودالله، وقد نطق الكتاب بتغريب المفسدين فی الأرض والمعتدين حدود الله بدرجات من العذاب من التقتيل والتصليب وتقطيع الأطراف والجلاء حسب درجات الإثم ، وقدصرح النبی فی أمرماعزبأنه نكال وبأنه ارتكب إثماًعظيماً فقال عليه السلام "ينبّ نبيب التيس"۔أمّا رجم اليهودية فقدقضیٰ عليهابالتوراة،وقد كان عليه السلام يقضی بهاحكم الله في القرآن ۔وفی صحيح مسلم أنه لم يعلم هل كان الرجم قبل آيةالجلدةأوبعدها ؟وبالجملة قضی النبي في الثيّب بأشدالنكال والبكربأخفّهاحسب سورةالمائدة إذا ارتكبهامرة أخریٰ ولذلک قال ثُمّ ،والواوربّمايأتی بمعنی ثُمّ۔(إحكام الأصول بأحكام الرسول،تالیف مولانافراہی)

مولانا کی یہ کتاب غیر مطبوعہ ہے۔1968ء میں علی گڑھ یونیورسٹی سے ڈاکٹر معین الدین اعظمی صاحب کو ان کے مقالے''الفراهی وأثره فی تفسيرالقرآن'' پر پی ایچ ڈی کی ڈگری دی گئی تھی۔ڈاکٹر اعظمی صاحب نے مذکورہ اقتباس اپنے مقالے میں پیش کیا ہے۔اس مقالے سے یہ اقتباس ایک اور ہندوستانی فاضل مولانا رضی الاسلام ندوی حفظہ اللہ نے اپنے ایک مضمون میں مذکورہ مقالے(155-156)کے حوالے سے پیش کیا ہے۔ مولانا ندوی کا یہ مضمون ان کے مجموعۂ مضامین "نقدفراہی" میں شامل ہے۔ہم نے یہ اقتباس "نقدفراہی" ص:157-158،طبع علی گڑھ سے نقل کیا ہے)

نقدوتبصرہ

مولانا فراہی کے اس اقتباس پر تبصرہ ملاحظہ ہو۔یہ اقتباس،جو مولانا فراہی کی اصل کتاب سے ماخوذ ہے، نہایت اہمیت کا حامل ہے کہ اس اقتباس سے ان کے وضع کردہ یا ان کے ظن فاسد کہ احادیث قرآن ہی سے مستنبط ہیں،اس کی اصل حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ اس سے کتنی حقیقتوں کا خون ہوتا ہے۔

ہم ترتیب وار اس اقتباس کا تھوڑا تھوڑا حصہ اردو ترجمے کے ساتھ مع تبصرہ پیش کریں گے۔

1 ”جن احادیث کا قرآن سے مستنبط ہونا علماء کی سمجھ میں نہیں آسکا ہے (یا ان کا قرآنی ماخذان پر مشتبہ ہو گیا ہے) ان میں ایک حدیث وہ ہے جس میں زنا کی حد کا بیان ہے۔“

ملاحظہ فرمایئے! آغاز ہی میں علمائے اسلام پر کتنا بڑا اتہام ہے۔ پھر علمائے اسلام سے مراد فراہی صاحب کے ہم عصر علماء ہی نہیں ہیں، بلکہ صحابہ وتابعین سمیت چودہ سو سال کے تمام علماء، فقہاء، مفسرین ومحدثین ہیں کیونکہ ان سب نے بہ اتفاق احادیث رجم کی بنیاد ہی پر حد رجم کا اثبات کیا ہے۔ کسی کے وہم گمان میں بھی یہ نہیں آیا کہ یہ احادیث قرآن کے خلاف ہیں یا رجم کا ماخذ یہ احادیث نہیں، بلکہ قرآن کی فلاں آیت ہے۔ یعنی شریعت اسلامیہ کے ایک واضح حکم، جو متواتر اور متفق علیہ احادیث، رسول اللہ ﷺ کے عمل، خلفائے راشدین کے عمل سے ثابت ہے، اس کی بابت ”فتویٰ“ صادر کر دیا گیا ہے کہ رسول اور صحابہ سمیت تمام علمائے امت یہ جان ہی نہیں سکے کہ اس حکم کی بنیاد کیا ہے؟ اس کا ماخذ کیا ہے؟

اس کا ماخذ تلاش کرنے کا ”اعزاز“ چودہ سو سال کے بعد مولانا فراہی کو حاصل ہوا ہے۔ چہ خوب؟

یہ نصیب اللہ اکبر لوٹنے کے جائے ہے۔

کیا مولانا فراہی کا یہ دعویٰ یا فتویٰ کسی ادنیٰ سے ادنیٰ درجے میں بھی قابل قبول ہے؟ یا انکار احادیث پر مبنی یہ ”اعزاز“ اس قابل ہے کہ ان کے مقلدین اپنے امام کی اس ”دریافت“ پر فخر کریں؟

فراہی اقتباس 2: ”چنانچہ ان علماء نے یہ گمان کر لیا کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان کہ ”غیر شادی شدہ زانی کے لیے سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی اور شادی شدہ زانی اور زانیہ کو سو کوڑے اور رجم ہے“ لیکن علماء کا کہنا ہے کہ شادی شدہ زانی کی سزا صرف رجم اور غیر شادی شدہ زانی کی سزا صرف سو کوڑے ہیں، ان کا خیال ہے کہ چوں کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماعز اور اسلمی عورت پر صرف حد رجم جاری فرمائی تھی، اس لیے آپ کے اس عمل سے شادی شدہ کی سزا سے سو کوڑے اور غیر شادی شدہ کی سزا سے ایک سال کی جلاوطنی کی سزا منسوخ ہو گئی۔ چنانچہ انہوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ حد زنا والی آیت اپنے ظاہر پر باقی نہیں رہی۔ اس طرح انہوں نے یہ گمان کر لیا کہ کتاب کا حکم سنت سے بدل گیا اور سنت کا حکم ایک ایسے فیصلے سے منسوخ ہو گیا جس کے بارے

میں نہیں معلوم کہ وہ کب صادر ہوا تھا، جب کہ اسے صحیح تاویل پر محمول کیا جاسکتا ہے"۔

تبصرہ:

بلاشبہ حدیث میں دونوں قسم کے زانیوں کے لیے دو دو سزائیں بیان ہوئی ہیں لیکن عمل کی صورت میں صرف ایک ایک سزا دی گئی۔ اور یہ عمل خود رسول اللہ ﷺ نے کیا۔ اور یہ کوئی نئی یا انوکھی بات نہیں، دنیا کے مسلّمہ قانون اور اصول کے مطابق ہی ہے۔ جب ایک جرم کی دو سزائیں ہوں تو ہلکی سزا کو بڑی سزا میں مدغم کر کے بڑی سزا دے دی جاتی ہے۔ جب رجم کی صورت میں موت کی سزا دے دی گئی تو پھر سو کوڑے مارنے کی سزا غیر ضروری ہوگئی، اسی طرح کنوارے زانی کو سو کوڑے مارنا ہی کافی سمجھ لیا اور جلاوطنی کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ اور تخفیف یا مدغم کرنے کا یہ عمل بھی خود قانون وضع کرنے والے رسول نے اختیا کیا ہے، تو اس میں باہم ٹکراؤ کہاں رہا؟ بعض علماء نے ایک ایک سزا کو منسوخ مانا ہے۔

اس کو منسوخ کہہ لیں، یا ایک ہلکی سزا کا بھاری سزا میں مدغم ہونا کہہ لیں، یا تخفیف کہہ لیں۔ یہ کام علماء نے نہیں کیا ہے، خود رسول اللہ ﷺ نے کیا ہے۔ علاوہ ازیں رسول اللہ ﷺ نے جب دو دو سزائیں بیان فرمائیں تو آپ نے اسے اپنا حکم قرار نہیں دیا بلکہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف فرمائی۔

(خذوا عنّي، خذواعنّي، خذواعنّي، فقدجعل اللہ لھن سبیلا۔)

"مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو (تین مرتبہ فرمایا) تحقیق اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لیے راستہ بنا دیا ہے"۔

یہ کن عورتوں کی طرف اشارہ ہے؟ یہ ان عورتوں کی طرف اشارہ ہے جن سے بے حیائی کا ارتکاب ہو جائے۔ ابتدائے اسلام میں ان کی کوئی متعین سزا نہیں تھی، اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے یہ حکم نازل فرمایا کہ ان کو گھروں میں بند رکھو، یہاں تک کہ اللہ ان کے لیے کوئی راستہ (سزا) تجویز کرے (سورۃ النساء:15) پھر اللہ نے اپنے پیغمبر کے ذریعے سے زنا کی وہ سزائیں بیان فرمائیں جو مولانا فراہی کی نقل کردہ حدیث میں ہے، جس کا ابتدائی حصہ ہم نے نقل کیا ہے۔

3 جب دو سزاؤں میں سے ایک سزا کو دوسری سزا میں مدغم کرنے کا یہ عمل خود رسول اللہ ﷺ نے کیا ہے،

تو اس کو علماء کا فعل باور کرا کے ان کو یہ دوش دینا کہ انہوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ حدِّ زنا والی آیت اپنے ظاہر پر باقی نہیں رہی۔ علمائے اسلام کے متفقہ موقف کی غلط تعبیر یا غلط ترجمانی ہے۔ علمائے اسلام کا قطعاً یہ موقف نہیں ہے کہ احادیث رجم سے حدِّ زنا سے حدِّ زنا والی آیت اپنے ظاہر پر باقی نہیں رہی، یا ان احادیث سے اس آیت کا حکم منسوخ ہو گیا، وہ تو صرف یہ کہتے ہیں کہ حدیث رسول اور عمل رسول سے اس آیت کے عموم میں تخصیص ہو گئی ہے اور اس آیت کا حکم غیر شادی شدہ زانیوں کے لیے مخصوص قرار پایا ہے۔ بالخصوص جب کہ رسول اللہ ﷺ نے اس امر کی بھی صراحت فرما دی ہے کہ شادی شدہ زانیوں کے لیے رجم کا حکم بھی اللہ ہی کا حکم ہے، اسی لیے آپ نے اسے بھی کتاب اللہ ہی کا فیصلہ قرار دیا ہے۔ (لأقضينّ بينكما بكتاب الله)[1]۔

4 اس لیے "امام" فراہی کا علمائے اسلام کی بابت یہ کہنا کہ

"اس طرح انہوں نے یہ گمان کر لیا کہ کتاب کا حکم سنت سے بدل گیا۔"

بڑا عجیب ہے۔ حدیث سے قرآن کے عموم کی تخصیص کو قرآن کے حکم کو تبدیل کرنے سے تعبیر کرنا، علمائے اسلام کے موقف کی نہایت کریہہ تعبیر ہے جو حدیث رسول اور عمل رسول ﷺ کی اہمیت کا بھی انکار ہے اور ان علماء سے بغض و عناد کا مظہر بھی جو قرآن کی تفسیر میں حدیث کو بجا طور پر اصل و اساس کی حیثیت دیتے ہیں۔

اس طرح یہ کہنا کہ

"سنت کا حکم ایک ایسے فیصلے سے منسوخ ہو گیا جس کے بارے میں نہیں معلوم کہ وہ کب صادر ہوا تھا۔"

پتہ نہیں اس سے موصوف کا اشارہ کس فیصلے کی طرف ہے؟ اگر ان کا مطلب، حدیث رجم میں دو دو سزاؤں کے بیان اور پھر عملاً ایک ایک سزا دینے کا فیصلہ ہے، تو اس کو بھی سنت کا نسخ قرار دینا غلط ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے وضاحت کی ہے کہ دو سزاؤں میں سے بڑی سزا دینے کے بعد ہلکی سزا دینے کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی، یہ دنیا کا مسلّمہ اصول اور ضابطہ ہے۔ اور اس عبارت سے اگر موصوف کا مطلب اس کے علاوہ کوئی اور ہے تو وہ ہم سمجھنے سے قاصر ہیں، اسی طرح ان کا یہ قول اور اس کا مطلب بھی ہماری فہم سے بالا ہے۔

"اسے صحیح تاویل پر محمول کیا جا سکتا ہے۔"

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا، حدیث: 6827-6828۔

واللہ اعلم، اس سے بھی ان کی مراد کیا ہے اور اس فیصلے کی صحیح تاویل کیا ہے؟

مولانا فراہی کے اصل عربی اقتباس کے اگلے حصے کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

"جاننا چاہیے کہ اصل بنیاد یہ ہے کہ سنت کی تطبیق کتاب کے مطابق کی جائے اور محض ظن کی بنیاد پر ایسی تاویل نہ کی جائے جس سے قرآن کا حکم منسوخ ہو جائے۔"

حدیث کو "ظن" اور اس کی توضیح کو "نسخ" قرار دینے کی تکرار

اس اقتباس میں فراہی صاحب نے پھر احادیث رجم کو۔ جو متواتر اور متفق علیہ ہیں۔ "ظن" بمعنی مشکوک اور غیر محفوظ قرار دیا ہے اور ان احادیث سے رجم کے اثبات کو قرآن کا "نسخ" باور کرایا ہے۔ یہ حدیث کی کتنی بے توقیری ہے اور حدیث کو قرآن کی تفسیر سے بے دخل کرنے کا کیسا برملا اظہار ہے اور علمائے اسلام پر یہ طعنہ زنی کہ نعوذ باللہ وہ قرآن کی عظمت سے نا آشنا ہیں کیونکہ ان کے رویے۔ تفسیر القرآن بالحدیث۔ سے قرآن کا نسخ لازم آتا ہے۔

مولانا فراہی کی حدِ رجم کی من گھڑت توجیہ

حدیث کی بنیاد پر علمائے اسلام کی حدِ رجم کی متفقہ صحیح توجیہ کو رد کرنے کے بعد مولانا فراہی کی من گھڑت توجیہ ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

"ارشادِ نبوی میں واضح طور پر غیر شادی شدہ کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی (ایک روایت میں "ثم، پھر" کا لفظ ہے) اور شادی شدہ کی سزا (سو کوڑے اور رجم) بیان کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ پہلی مرتبہ سزا دونوں کو سو کوڑے دی جائے گی لیکن اگر سزا پانے کے باوجود ان سے دوبارہ گناہ سرزد ہو تو بہتر ہے کہ ان کو وہ سزا دی جائے جو اللہ کی تجویز کردہ (عذاب اللہ) ہے اس لیے کہ انہوں نے اللہ کی حدوں کو پامال کرنے کی جسارت کی ہے۔"

تبصرہ:

یعنی حدِ رجم کی وہ متفقہ تفسیر، جو متفق علیہ احادیث پر مبنی اور چودہ سو سال سے مسلّم ہے کہ شادی شدہ ہو کر کوئی زنا کا ارتکاب کرے گا تو اس کو رجم کی سزا دی جائے گی، وہ تو قرآن کو (نعوذ باللہ) منسوخ کرنے والی ہے۔ اور خود

موصوف نے جو سزا تجویز کی ہے کہ اگر کوئی زانی دوبارہ زنا کا ارتکاب کرے تو اس کو رجم کی سزا دی جائے۔ لیکن چونکہ دلیل اس نکتہ سنجی کی کوئی نہیں ہے، محض ظن و تخمین پر اس کی بنیاد ہے (گویا موصوف کا اٹکل پچو نکتہ تو "دلیل" ہے لیکن متفق علیہ احادیث "ظن" ہیں) اس لیے اس سزا کو "اولیٰ" (بہتر) قرار دے رہے ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اگر یہ رجم حدّ شرعی ہے (اور ہمارے نزدیک یقیناً حدّ شرعی ہے کیونکہ اللہ اور رسول ﷺ کی مقررہ ہے) تو شرعی دلیل کے بغیر کیا کسی شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس کو اپنے طور پر اولیٰ اور غیر اولیٰ میں تقسیم کرے۔ کیونکہ حدّ شرعی کو اولیٰ قرار دینے کا مطلب ہے کہ وہ اختیاری امر ہے، اسے کرلے تو بہتر ہے، نہ اختیار کرے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔

اور فراہی گروہ اگر یہ کہے کہ ان کے نزدیک یہ حدّ شرعی نہیں ہے تو پھر قرآن کریم سے رجم کے اثبات کے لیے اتنی کوہ کنی کی ضرورت کیا ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ اس کی ضرورت اس لیے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ سزا دی ہے، خلفائے راشدین نے دی ہے تو ہمیں معلوم تو ہو کہ انہوں یہ سزا کس بنیاد پر دی ہے اور سو کوڑوں کی قرآنی سزا کے بجائے رجم کی سزا کیوں دی؟ کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ نے اس کی وجہ زانی کا شادی شدہ ہونا جو بیان کیا ہے، وہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔

یا بہ الفاظ دیگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ رجم کا قرآنی ماخذ تلاش کرنا اس لیے ضروری ہے کہ اللہ کے رسول کو بھی اور خلفائے راشدین کو بھی اس الزام سے بری ثابت کیا جاسکے کہ انہوں نے بلاوجہ ہی بعض لوگوں کو رجم کردیا یا رجم کرنے کا حکم دیا۔ دوسری وجہ ہماری (فراہی حضرات کی) اس کاوش کی یہ ہے کہ اللہ کے رسول کو اور صحابہ کو تو اس رجم کے قرآنی ماخذ کا علم نہیں ہوسکا اور چودہ سو سال سے امت بھی اندھیرے ہی میں ہے تو ہم اللہ کے رسول سمیت پوری امت کو اس اندھیرے سے نکال کر قرآن کی روشنی سے ان کو منور کرنا چاہتے ہیں کیونکہ ہم کو اور ہمارے امام کو چودہ سو سال کے بعد قرآن کو اس طرح سمجھنے کی صلاحیت عطا فرمائی گئی ہے جو چودہ سو سال میں کسی کو عطا نہیں کی گئی، حتیٰ کہ رسول اللہ ﷺ بھی اس قرآنی روشنی سے محروم ہی رہے۔

حدِّ رجم کا قرآنی ماخذ؟

لیجیے !اب حدِّ رجم کا وہ قرآنی ماخذ ملاحظہ فرمایئے جو تیرہ سو سال کے بعد"امام"فراہی نے دریافت فرمایا ہے جو بلاشبہ موصوف کی ذہانت اور قرآن فہمی کا ایسا شاہ کار ہے جو بقول علامہ اقبال مرحوم۔

ولے تاویل شاں در حیرت انداخت　　　خدا و جبریل و مصطفے را

کا آئینہ دار ہے۔ملاحظہ ہو:

"قرآن کریم میں زمین پر فساد برپا کرنے والوں اور حدود الٰہی سے تجاوز کرنے والوں کے لیے درجاتِ گناہ کے مطابق سزا کے درجات (تقتیل، تصلیب، تقطیع الاطراف اور جلاوطنی) بیان کیے گئے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے بارے میں صراحت فرمائی ہے کہ وہ عبرت ناک سزا کا مستحق ہے اور اس نے ایک عظیم گناہ کا ارتکاب کیا ہے۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ینبت نبیب التّیس۔حدیث میں ایک یہودی عورت کے بارے میں جو فیصلہ رُجم مذکور ہے وہ آپ نے تورات سے کیا تھا۔اس لیے کہ قرآن میں سزائے زنا کے متعلق حکم الٰہی نازل ہونے سے پہلے آپ تورات سے فیصلہ کیا کرتے تھے۔صحیح مسلم میں یہ روایت بھی مذکور ہے کہ صحابہ کو معلوم نہ تھا کہ رجم کا حکم کوڑوں کی سزا والی آیت سے پہلے دیا گیا تھا یا بعد میں۔

حاصل یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ مائدہ میں موجود حکم الٰہی کے مطابق اگر دوبارہ زنا کا صدور ہو تو شادی شدہ کے بارے میں ان سزاؤں میں سب سے شدید اور غیر شادی شدہ کے بارے میں ان سزاؤں میں سے سب سے ہلکی سزا کا فیصلہ فرمایا،اسی لیے حدیث میں ثُمَّ کے الفاظ ہیں،اور واؤ بعض دفعہ ثُمَّ کے معنی میں آتا ہے۔"

تبصرہ: یہ اقتباس غلطی ہائے مضامین کا آئینہ دار ہے اس کی وضاحت ترتیب وار ملاحظہ ہو:

① رجم کا ماخذ آیت محاربہ ہے۔یعنی دوبارہ زنا کا ارتکاب محاربہ ہے جس کی سزا آیت محاربہ میں بیان کردہ چار سزاؤں میں سے سخت ترین سزا ہے اور وہ تقتیل ہے۔

اس میں پہلی چیز یہ وضاحت طلب ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کس فرمان سے یہ ارشارہ نکلتا ہے کہ دوسری مرتبہ زنا کا صدور محاربہ ہے اس لیے ایسا زانی ،ایک مرتبہ زنا کرنے والے سے زیادہ سخت سزا کا مستحق ہے اس

لیے اس کو رجم کی سزا دی جا رہی ہے۔ آخر کس دلیل سے اس فعل کی یا اس استدلال کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کی گئی ہے؟

دوسری وضاحت طلب بات یہ ہے کہ سیدنا ماعز اور سیدہ اسلمیہ خاتون، جن کو رسول اللہ ﷺ نے رجم کی سزا دی، ان کی بابت ثابت کیا جائے کہ ان دونوں (صحابی اور صحابیہ) نے ایک سے زیادہ مرتبہ یا کم از کم دو مرتبہ زنا کا ارتکاب کیا تھا۔ کیونکہ فراہی صاحب کی اصل بنیاد رجم کی سزا کے لیے دو مرتبہ زنا کرنا ہے۔ جب تک مذکورہ صحابہ کے بارے میں یہ ثبوت مہیا نہیں کیا جاتا کہ انہوں نے دو دو مرتبہ اس گناہ عظیم کا ارتکاب کیا تھا، ان کا موقف ثابت نہیں ہو سکتا۔

تیسری بات وضاحت طلب یہ ہے کہ جب رجم کی بنیاد شادی شدہ ہونا نہیں ہے بلکہ دو مرتبہ زنا کا ارتکاب ہے تو پھر امام موصوف نے خود یہ تفریق کیوں کی ہے کہ شادی شدہ کو زیادہ سخت سزا۔ رجم والی۔ دی جائے گی اور غیر شادی شدہ کو ہلکی سزا۔ سو کوڑے۔ دی جائے گی۔ اصولی طور پر جب رجم کی سزا دو مرتبہ کے ارتکاب پر ہے اور یہ محاربہ ہے تو کیا غیر شادی شدہ کا دو مرتبہ زنا کرنا، محاربہ میں نہیں آئے گا؟ اس کو رعایت کس بنیاد پر دی ہے؟

رسول اللہ ﷺ کی طرف تو اس تفریق کا انتساب بہتان عظیم ہے، یہ سب کچھ تو امام فراہی کا کیا ہوا ہے، ان کے مقلدین اس کا بھی اور دیگر مذکورہ وضاحت طلب باتوں کا بھی جواب دیں۔

چوتھی وضاحت طلب بات یہ ہے کہ تقتیل کا معنی یا مفہوم و مطلب رجم کس بنیاد پر ہے، کسی عربی لغت میں، کلام عرب میں تقتیل کو رجم کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے؟ ''امام'' فراہی اور ان کے تلامذہ اور ان کے ارادت مندوں کو عربی لغت اور کلام عرب میں مہارت کا بڑا دعویٰ ہے، وہ اس کی کوئی نظیر عربی لغات اور شعرائے جاہلیت کے کلام سے پیش کریں۔

5 اس اقتباس میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ ''نبی ﷺ نے ماعز کے بارے میں صراحت فرمائی ہے کہ وہ عبرت ناک سزا کا مستحق ہے اور اس نے ایک عظیم گناہ کا ارتکاب کیا ہے'' نبی ﷺ کا یہ فرمان کہاں ہے؟ اس کا حوالہ پیش کیا جائے۔ ہمارے علم کی حد تک آپ نے ایسا نہیں فرمایا ہے۔

6 اگر (ینبُّ نبیب التّیس) سے یہ استدلال کیا گیا ہے تو اول تو اس کا یہ مفہوم بھی غلط ہے۔ دوسرے آپ کا

یہ فرمان جناب ماعز کے بارے میں قطعاً نہیں ہے۔ آپ نے کسی کا نام لیے یا اشارہ کیے بغیر فرمایا ہے، اس کو سیدنا ماعز رضی اللہ عنہ جیسے پاک باز صحابی پر چسپاں کرنے کی واضح دلیل پیش کی جائے۔

7 یہ دعویٰ کہ "آپ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن میں سزائے زنا کے متعلق حکم الٰہی نازل ہونے سے پہلے تورات سے فیصلہ کیا کرتے تھے۔" اس کی دلیل مطلوب ہے؟ کیا آپ تورات کا علم رکھتے تھے؟ یا کسی صاحب علم سے تورات میں درج احکام معلوم کرتے تھے؟ ہمارے علم کی حد تک دونوں باتیں صحیح نہیں ہیں۔ کیونکہ فراہی صاحب کے دعوے کے بطلان پر سورۃ النساء کی وہ آیت ہی دلیل قاطع ہے جس میں فاحشہ (بدکار) عورتوں کے لیے ابتدائے اسلام میں بطور سزا گھروں میں بند رکھنے کا حکم دیا گیا تھا، یہاں تک کہ ان کو موت آجائے، یا اللہ تعالیٰ ان کے لیے کوئی اور سبیل پیدا فرمائے، یعنی کوئی نیا حکم نازل فرمائے (النساء:30)۔ اگر زنا کی مستقبل سزا نازل ہونے سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم تورات کے حکم پر عمل کرتے ہوتے تو اللہ تعالیٰ گھروں میں بند رکھنے کا حکم کیوں دیتا؟ پھر تو حکم یہ ہونا چاہیے تھا کہ جب تک کوئی حکم نازل نہ ہو اس وقت تک تورات کے حکم کے مطابق زانیوں کو رجم کی سزا دیتے رہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ تورات میں رجم کے حکم کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اس کے مطابق عمل کرنے کا حکم نہیں دیا، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے ساتھ ہی پچھلی شریعت منسوخ ہوگئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا رجم کا حکم دینا اس بات کا صریح اعلان تھا کہ اسلامی شریعت میں بھی شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے۔

شارحین حدیث اور دیگر علماء نے بھی اس نکتے کی وضاحت اور مذکورہ دعویٰ۔ کہ رجم کی حد تورات کے حکم کی تعمیل میں تھی ۔ کی تردید کی ہے۔ چنانچہ امام خطابی یہودیوں کو رجم کرنے کی روایات پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں (عبارت لمبی ہے، اس لیے ذیل میں اس کا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے)

"بعض لوگوں نے یہودیوں کے رجم کی حدیث میں یہ تاویل کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کو تورات کے حکم کے مطابق رجم کرایا تھا، اسلام کے احکام و شرائع کے مطابق ایسا نہیں کیا تھا۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ تاویل صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایک تو اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو حکم دیا تھا وہ یہ تھا کہ ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ﴾ (المائدۃ:40) "ان یہودیوں کے درمیان اللہ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ کرو" (تورات کا حوالہ اللہ تعالیٰ نے نہیں دیا کیونکہ نبوت کے بعد ﴿بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ﴾ تورات نہیں بلکہ وہ تھا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا)

دوسرے، یہودی اس امید پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فتویٰ لینے آئے تھے کہ شاید آپ رجم کی بابت ان کو رخصت عنایت فرمادیں اور اس طرح ان یہودیوں کے لیے تورات کے حکم کو معطل کرنے کی راہ ہموار ہو جائے۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تو یہودیوں کے رجم کے حکم تورات کو جو چھپانے کی کوشش کی تھی، اسے نمایاں کیا پھر ان کے لیے اسلام اور اس کی شرائط واجبہ کے مطابق فیصلہ فرمایا۔ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل دو باتوں سے خالی نہیں، یا تو یہ حکم اسلام کے موافق ہے یا اس کے مخالف۔ اگر مخالف تھا تو گویا (رجم) منسوخ تھا اور ناسخ کو چھوڑ کر منسوخ کے ساتھ فیصلہ کرنا آپ کے لیے جائز نہ تھا۔ اور اگر یہ فیصلہ اسلام کے موافق تھا تو پھر یہ عین شریعت اسلامی ہے اور شریعت اسلامی کے موافق حکم کو کسی اور کی طرف منسوب کرنا یا اسے کسی اور کے تابع بتلانا جائز نہیں ہے۔" [1]

اسی مسئلے کی بابت امام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔ (اس کا بھی ترجمہ ملاحظہ ہو)

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہودیوں کو رجم کیا تھا، یہ دو باتوں سے خالی نہیں۔ یا تو یہ تورات کے حکم پر کیا تھا، یا ایسے حکم کی بنا پر جو خود آپ کا اپنا تھا۔ اگر تورات کے حکم پر کیا تھا تو وہ آپ کے عمل درآمد کی وجہ سے آپ ہی کی شریعت بن گیا اس لیے کہ انبیائے متقدمین کے جو شرعی احکام نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت تک باقی چلے آئے، وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی شریعت بن گئے بشرطیکہ وہ منسوخ نہ ہوئے ہوں۔ اور اگر یہ رجم آپ کے اپنے حکم کی بنا پر تھا تو پھر اس کا ثبوت شک وشبہ سے بالا ہے اس لیے کہ ایسی کوئی چیز وارد نہیں جس سے اس (سزائے رجم) کا نسخ معلوم ہو۔ (یعنی دونوں صورتوں میں سے کوئی بھی صورت مانی جائے، سزائے رجم کا اثبات بہر حال واضح ہے) تاہم صحیح بات ہمارے نزدیک یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کو اس شریعت کے مطابق رجم کیا ہے جو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم لائے تھے نہ کہ اس بنا پر رجم کیا تھا کہ تورات کا حکم باقی تھا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں زانیوں کی حد حَبس (گھر میں بند رکھنا) اور اَذیٰ (زدوکوب) تھی۔ زانی چاہے شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ۔ یہ ابتدائی سزا اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تورات میں جو رجم کی سزا مقرر کی تھی، وہ منسوخ ہو گئی تھی۔" (اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کی جو سزا دی وہ پھر شریعت اسلامیہ کے مطابق دی نہ کہ تورات کے حکم رجم کی

---

[1] معالم السنن، مع مختصر سنن ابی داود، للمنذری: 6/ 260۔

بنا پر)۔[1]

یہی کچھ امام شوکانی رحمہ اللہ نے "نیل الاوطار" میں لکھا ہے۔ امام ابن تیمیہ نے اس زیر بحث نکتے کو کتنی جامعیت کے ساتھ ایک مختصر سے جملے میں سمیٹ دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

(والرجم شرعه الله لأهل التوراة والقرآن۔)[2]

"رجم وہ حد ہے جو اللہ تعالیٰ نے اہل تورات کے لیے بھی مقرر فرمائی اور اہل قرآن (اہل اسلام) کے لیے بھی۔"

بہر حال ان اقتباسات سے مولانا فراہی کا دعویٰ کہ آپ ﷺ پہلے تورات کے مطابق فیصلے فرمایا کرتے تھے، یکسر غلط اور باطل و بے بنیاد ثابت ہو جاتا ہے۔

8 ایک اور غلط بیانی اور نہایت غلط تاثر:

مذکورہ اقتباسِ فراہی میں کہا گیا ہے:

"صحیح مسلم میں یہ روایت بھی مذکور ہے کہ "صحابہ کو معلوم نہ تھا کہ رجم کا حکم آیتِ جَلد (کوڑوں کی سزا) سے پہلے دیا گیا تھا یا بعد میں۔"

تبصرہ: یہ روایت صحیح مسلم میں جس طرح ہے، افسوس ہے کہ مولانا فراہی نے اسے غلط انداز میں پیش کر کے نہایت غلط تاثر دینے کی کوشش کی ہے۔ روایت میں صرف ایک صحابی کا ذکر ہے کہ ان سے کسی نے پوچھا: کیا رسول اللہ ﷺ نے رجم کی سزا دی ہے؟ سیدنا عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا "ہاں" اس نے پوچھا: یہ سزا سورۃ النور کے نزول سے پہلے دی یا اس کے نزول کے بعد؟ سیدنا عبداللہ بن ابی اوفی نے کہا: "اس کا علم مجھے نہیں" (لَاأَدرِیْ)[3]

اس میں سب سے پہلی بات تو رجم کی ہے، اس میں واضح طور پر موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ سزا دی

---

[1] احکام القرآن: 3/ 317-318، طبع مصر، 1347ھ۔

[2] مجموع فتاوی: 11/ 258۔

[3] صحیح مسلم، الحدود، حدیث: 1702۔ صحیح البخاری، الحدود، حدیث: 6813۔

ہے۔ اگر فراہی صاحب اس حدیث کو مانتے ہیں، تو پھر اس حد کا انکار کیوں ہے؟ یہ حدیث تو وہ ہے جسے خود انہوں نے اپنے استدلال میں پیش کیا ہے۔ اس حدیث ہی کی رُو سے وہ رجم کا حدِ شرعی ہونا تسلیم کر لیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس میں ایک صحابی کی کا ذکر ہے۔ اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے، بہت سی باتیں ایسی ہیں کہ بعض صحابہ ان سے لاعلم تھے، لیکن ایک صحابی کی لاعلمی کو تمام صحابہ کی لاعلمی قرار دینا تو دیانت وامانتِ علمی کے صریح خلاف ہے۔

یہ تو سیدنا عبداللہ بن ابی اوفی کی دیانت کی اعلیٰ مثال ہے کہ ان کو اس بات کا علم نہیں تھا کہ رجم کا واقعہ کب کا ہے، انہوں نے اس کا اظہار کر دیا، انہوں نے ٹامک ٹوئیاں نہیں ماریں نہ اس لاعلمی کو کسی غلط استدلال کی بنیاد بنایا۔

جب کہ دیگر قرائن سے ثابت اور واضح ہے کہ عہدِ رسالت کے واقعاتِ رجم سورۃ النور میں نازل کردہ حدّ زنا کے بعد کے ہیں اور اسی بنیاد پر متفقہ طور پر قرآن میں نازل کردہ حدّ زنا کو غیر شادی شدہ زانی کے لیے خاص قرار دیا گیا ہے، کیونکہ اگر یہ حکم عام ہوتا تو نبی ﷺ شادی شدہ زانی کو بھی یہی سزا (سو کوڑوں والی) دیتے۔ لیکن آپ نے ایسا نہیں کیا۔ اور ایسا کر کے آپ ﷺ نے (نعوذ باللہ) قرآن کی خلاف ورزی نہیں کی جیسا کہ منکرین حدّ رجم کے موقف کا لازمی نتیجہ نکلتا ہے، بلکہ آپ نے قرآن کے عموم میں تخصیص کر کے زانیٔ محصن کے لیے الگ سزا (حدّ رجم) تجویز فرمائی جس سے قرآن میں بیان کردہ سزائے زنا غیر شادی شدہ زانی کے لیے مختص ہو گئی۔

باقی رہی یہ بات کہ کیا رجم کے واقعات واقعی سورۃ النور کے نزول کے بعد کے ہیں؟ یقیناً بعد ہی کے ہیں، اس لیے سیدنا عبداللہ بن ابی اوفی کی لاعلمی سے اس حقیقت کو مشکوک نہیں بنایا جا سکتا۔

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں:

﴿وقدقام الدليل على أن الرجم وقع بعد سورة النورلأن نزولها كان في قصة الإفك واختلف هل كان سنة أربع أوخمس أوست على ماتقدم بيانه،والرجم كان بعدذلك فقدحضره أبوهريرةوإنماأسلم سنة سبع وابن عباس إنماجاء مع أمه إلى المدينة سنة

تسع۔)[1]

"دلیل سے ثابت ہے کہ رجم کا واقعہ سورۃ النور کے نزول کے بعد کا ہے اس لیے کہ اس کا نزول واقعہٴ افک کے دوران میں ہوا ہے جس کی بابت اختلاف ہے کہ واقعہٴ افک 4 ہجری میں ہوا ہے یا 5، یا 6 میں۔ اور رجم کا معاملہ اس کے بعد کا ہے۔ رجم کے عینی گواہوں میں سیدنا ابو ہریرہ اور سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما بھی ہیں۔ ابو ہریرہ سات ہجری میں مسلمان ہوئے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اپنی والدہ کے ساتھ 9 ہجری میں مدینہ آئے" (اس اعتبار سے واقعات رجم 7 ہجری کے بعد ہوئے ہیں جب کہ سورۃ النور کا نزول اس سے پہلے 4 یا 5 ہجری میں ہوا ہے)۔

9 کیا نص صریح کے خلاف "اجتہاد" یا "شریعت سازی" کی اجازت ہے؟

رجم کی احادیث کا انکار کرنے کے بعد "امام" فراہی نے جو ایک نیا نظریہ پیش کیا ہے کہ یہ سزا دوسری مرتبہ زنا کا ارتکاب کرنے والے کو دی جائے گی کیونکہ یہ محاربہ میں داخل ہے اور محاربہ کی ایک سزا تقتیل ہے۔ یہ رجم تقتیل کی ایک صورت ہے۔ یہ سزائے رجم کا وہ قرآنی ماخذ ہے جو موصوف کی "دریافت" ہے جس پر فراہی گروہ فخر کا اظہار کرتا ہے کہ ان کے "امام" نے چودہ سو سال کے بعد رجم کا ماخذ قرآن سے تلاش کر لیا ہے (جیسے غامدی صاحب نے فراہی صاحب کے اس "اجتہادی اعزاز" پر بڑے فخر کا اظہار کیا ہے جس پر راقم اپنی کتاب "فتنہٴ غامدیت" میں تبصرہ کر چکا ہے)۔ یہ حصہ "محاسبہٴ غامدیت" کے نام سے اس کتاب میں شامل ہے جو آگے آئے گا۔

ہم یہاں صرف فراہی صاحب کے مقلدین سے یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ اسلام میں حدِ رجم ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ شادی شدہ زانیوں کو یہ دی جاتی ہے۔ اس سزا پر چودہ سو سالہ اجماع ہے۔ فراہی گروہ نے جو "اجتہاد" فرمایا ہے، وہ نص صریح، یعنی متفق علیہ احادیث کے خلاف ہے۔ کیا نصِ صریح کے خلاف کسی بڑے سے بڑے مجتہد کو بھی اجتہاد کرنے کا حق حاصل ہے؟

اس قسم کے اجتہادات، دیگر منکرین حدیث بھی کر رہے ہیں، ان کے نزدیک نماز کا بھی وہ مفہوم نہیں ہے جو مفہوم چودہ سو سال سے مسلمان سمجھتے چلے آ رہے ہیں۔ زکوٰۃ کا بھی چودہ سو سالہ مفہوم غلط ہے۔ ظاہر بات ہے کہ

---

[1] فتح الباری، باب رجم المحصن، شرح حدیث: 6813، 146/12 ایضاً ص 196 طبع دار السلام

یہ "اجتہادات" نصوص شرعیہ کے خلاف ہیں اس لیے امت مسلمہ کے نزدیک یہ اجتہادات نہیں ہیں بلکہ شریعت اسلامیہ کے متوازی ایک نئی شریعت کی ایجاد ہے۔

یہ نصوص شرعیہ کون سی ہیں جن کے خلاف منکرین حدیث شریعت سازی کرر ہے ہیں؟ یہ متفق علیہ احادیث صحیحہ ہی ہیں جن میں نماز اور زکوۃ کی وہ تفصیلات بیان ہوئی ہیں جن کے مطابق مسلمان عمل کرتے آئے ہیں اور کرر ہے ہیں۔ اگر فراہی گروہ اور ان کے "امام" کو بھی نص صریح، یعنی احادیث کے خلاف نئی شریعت سازی کا حق حاصل ہے تو پھر مذکورہ منکرین حدیث کے مذکورہ "اجتہادات" یا شریعت سازی کو بھی برحق تسلیم کر لیا جانا چاہیے۔ اور اگر پرویزیوں کی یہ "شریعت سازی" مردود ہے، تو کیوں مردود ہے؟ اگر اس لیے مردود ہے کہ وہ احادیث صحیحہ کے خلاف ہے۔ تو فراہیوں کی سزائے رجم کی بابت شریعت سازی بھی مردود ہے کیونکہ وہ بھی احادیث صحیحہ وصریحہ کے خلاف ہے۔ اگر ان دونوں شریعت سازیوں میں فرق ہے تو بتلایا جائے کہ وہ فرق کیا ہے؟ اور کس طرح ہے؟ پرویزیوں کی شریعت سازی کیوں غلط ہے اور فراہی حضرات کی شریعت سازی کیوں صحیح ہے؟

(11) اگر یہ محاربہ کی سزا ہے تو ایک کے بجائے دو سزائیں کیوں؟

فراہی شریعت سازی کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ رجم کی یہ سزا محاربہ کی بیان کردہ سزا تقتیل کی ایک صورت ہے تو زنا کاروں کو دو قسموں میں بانٹ کر دونوں کی الگ الگ سزاؤں کی بنیاد کیا ہے؟ کہ شادی شدہ کے لیے رجم اور غیر شادی شدہ کے لیے کوڑے؟ حدیث میں جو ان دونوں کی سزاؤں میں فرق کیا گیا ہے، احادیث میں تو اس کی وضاحت نہایت صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ رجم کی بنیاد زانی کا شادی شدہ ہونا ہے اور کوڑوں کی سزا کی بنیاد زانی کا غیر شادی شدہ ہونا ہے۔

لیکن فراہی گروہ تو ان احادیث کو مانتا ہی نہیں ہے تو پھر وہ ان دونوں قسم کے زانیوں کی سزا میں تفریق کا کیوں قائل ہے؟ جب کہ دونوں کا جرم ایک ہی ہے۔ یعنی محاربہ۔ قطع نظر اس کے کہ زانی شادی شدہ ہے یا غیر شادی شدہ۔ صرف یہ ثابت ہونا ضروری ہے کہ اس نے زنا کا یہ فعل دو مرتبہ کیا ہے۔ یعنی سزائے محاربہ کے استحقاق کے لیے صرف دو مرتبہ صدور زنا ضروری ہے۔ اگر ایسا ہے (اور فراہی صاحب کے اقتباس میں یہی اصل بنیاد ہے) تو پھر ایسے مُحارِبْ کی دو قسمیں کیوں ہیں؟

فراہی حضرات ہمارے بیان کردہ دس نکتوں کا جواب دیں

ہم نے اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی مدد سے "فراہی نظریۂ رجم" کے بنیادی استدلال کی دس خامیاں بیان کی ہیں، ان میں غلط حوالے بھی ہیں، ان پر مبنی غلط تاثرات بھی ہیں، استدلال کی کمزوریاں بھی ہیں اور تضادات کی کارفرمائی بھی۔ ہم نے اپنے تبصرے میں ان سارے پہلوؤں کو واضح کر دیا ہے۔

الحمدللہ! حدّ رجم کی بابت فراہی نظریے کی تغلیط اور اس کے بُطلان کو راقم نے چار سطحوں پر واضح کر دیا ہے، سب سے پہلے 1981ء میں اصلاحی صاحب کے دلائل کا تفصیلی محاکمہ پیش کیا، اس نقد و محاکمہ پر 36 سال کا عرصہ گزر چکا ہے، مولانا اصلاحی بھی اس وقت زندہ تھے اور 16 سال اس کے بعد بھی زندہ رہے، لیکن اصلاحی صاحب سمیت کسی فراہی نے اس کا آج تک جواب نہیں دیا، اس کے بعد راقم نے "تدبر قرآن" پر نقد کے ضمن میں بھی اصلاحی استدلال کے کچھ دوسرے پہلوؤں پر بھی مزید نقد کیا ہے۔ دوسرے نمبر پر جاوید احمد غامدی نے اس فراہی نظریۂ رجم پر فخر کا اظہار کرتے ہوئے اس کو اپنے زعم میں بڑے "مدلل" انداز سے پیش کیا اس کے بخیے ادھیڑنے کی بھی سعادت اللہ نے راقم کو بخشی، تیسرے نمبر پر غامدی صاحب کے وکیل صفائی عمار خاں ناصر کی اس وکالت صفائی کا پوسٹ مارٹم کیا جو ان صاحب نے غامدی کا حق شاگردی عطا کرتے ہوئے فراہی نظریے کی نہایت فن کاری اور پرکاری سے حمایت کی تھی، اس کے "دلائل" کے بھی تارِ عنکبوت کو تار تار کرنے کا شرف راقم کو حاصل ہوا۔ ان دونوں حضرات کا یہ ردّ بھی چار سال قبل راقم کی کتاب "فتنۂ غامدیت" (جولائی 2015ء) میں شائع ہو چکا ہے۔ اور وہ انسائیکلو پیڈیا کی اس جلد کا بھی حصہ ہے جسے قارئین حصہ دوم میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

چوتھے نمبر پر اس نظریے کے اصل بانی حمید الدین فراہی کے اصل دلائل تک رسائی ہوگئی تو الحمدللہ ان کے استدلال کے پائے چوبیں کی ناکامی کو بھی واضح کر دیا گیا ہے۔ فللّٰہ الحمد و المنة۔

ہمارے یہ چار نقد فراہی حضرات کے ذمے قرض ہیں۔ دیکھیے وہ یہ قرض کب ادا کرتے ہیں اور کس طرح کرتے ہیں؟

ان حضرات کے "دلائل" کا جس طرح پوسٹ مارٹم کر دیا گیا ہے یا ان کو "هباءً منثورا" کر دیا گیا ہے، اس کے پیش نظر یہ موہوم سی امید بھی نہیں ہے کہ اس گروہ کا کوئی فرد اس موضوع پر خامہ فرسائی کرنے کی جسارت

کرے گا کیونکہ اس نظریے کے حاملین کے پاس سوائے ہٹ دھرمی کے کوئی دلیل نہیں ہے۔ ان کی مثال -لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار نہیں- والی ہے۔ اس لیے ہم پورے وثوق اور یقین سے کہتے ہیں۔

نہ خنجر اٹھے گا نہ تلوار ان سے　　　　یہ بازو مرے آزمائے ہوئے ہیں

تیسرا اصول:

شان نزول صرف قرآن سے اخذ کرنا چاہیے

یہ فراہی صاحب کا تیسرا اصول ہے۔ (مقدمہ نظام القرآن) یہ اصول بھی سابقہ دو اصولوں کی طرح انکار حدیث کو متضمن ہے۔ کیونکہ قرآن کریم کے متعدد مقامات ایسے ہیں جن کو شان نزول کی روایات کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا۔ یا ان کی صحیح توجیہ و توضیح سمجھ میں نہیں آتی اور نہ سمجھ میں آہی سکتی ہے۔ اس کی دو چار نہیں، متعدد مثالیں ہیں۔ اس کی مثالیں یہاں دینے کی ضرورت اس لیے نہیں کہ تفسیر "تدبر قرآن" پر نقد کے ضمن میں اس پہلو کو خوب واضح اور مبرہن کر دیا گیا ہے اور بتلایا گیا ہے کہ جہاں جہاں بھی شان نزول کی روایات کو نظر انداز یا ان کو کنڈم کر کے قرآن کریم کے ان مقامات کی تفسیر کی گئی ہے، وہ ہر لحاظ سے سخت گمراہانہ اور تفسیر بالرائے کی نہایت مذموم صورتیں ہیں۔

بنابریں مولانا فراہی نے اپنے بیان کردہ اس اصول کو خود بھی جس طرح برتا ہے متفق علیہ احادیث کا انکار کر کے ہی برتا ہے جیسے مثلاً:

❁ احادیث رجم کا انکار کر کے انہوں نے اپنے خود ساختہ نظریے کا اثبات کیا ہے اور بہ زعم خویش قرآن سے کیا ہے۔

❁ سورۃ الفیل کی وضاحت میں صحیح احادیث کا انکار کر کے من مانی تفسیر کی ہے۔

❁ سورۃ الکوثر کی تفسیر میں ساری صحیح احادیث کا انکار کر کے "الکوثر" سے خانہ کعبہ مراد لیا ہے۔

❁ سیدنا اسماعیل علیہ السلام کی والدہ سیدہ ہاجرہ علیہا السلام کا صفا مروہ کے درمیان سعی کرنے والی صحیح بخاری کی روایت کو یہودیوں سے اخذ کردہ قرار دے کر سعی بین الصفا والمروہ کو اس واقعے کی یادگار ماننے سے

انکار کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس روایت کو لغو اور یہودیوں کا بے ہودہ افسانہ قرار دیا ہے۔ [1]

❁ سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے اپنے بیٹے اسماعیل کو خواب کی بنیاد پر جو ذبح کرنے کی اپنی سی کوشش کی، اس کی بابت فراہی صاحب نے یہ من مانی تاویل کی ہے کہ یہ ایک تمثیلی خواب تھا جس کا مقصد ذبح کرنا نہیں، بلکہ بیٹے کو اللہ کے گھر کی خدمت کرنے کے لیے وقف کرنا تھا، سیدنا ابراہیم علیہ السلام خواب کی یہ دقیق تعبیر نہیں سمجھ سکے [2]۔

❁ انکار حدیث کا ایک اور شاخسانہ: سیدہ ہاجرہ کے واقعہ صحیح بخاری کا انکار کر کے "سعى بين الصفا والمروه" کی من مانی فراہی تاویل ملاحظہ ہو:

❁ "سعی کی رسم بھی اسی واقعۂ قربانی ہی کے ایک معاملے کی ایک یادگار ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام صفا کی طرف سے آئے اور جوش اطاعت و بندگی میں پوری مستعدی اور سرگرمی سے مروہ کی طرف بڑھے۔ سعی اس معاملے کی یادگار کی حیثیت سے ذریت اسماعیل علیہ السلام میں محفوظ رہ گئی۔ کیونکہ سعی عربی میں اس سرگرمی اور مستعدی کو کہتے ہیں جو بندہ اپنے آقا کی فرماں برداری اور اطاعت اور اس کے حکموں کی تعمیل میں ظاہر کرتا ہے۔" [3]

❁ واقعۂ تحریم کی صحیح روایات کا انکار کر کے نہایت گمراہ کن تفسیر کی گئی ہے۔ [4]

❁ واقعۂ فیل کی بابت بھی صحیح روایات کا انکار کر کے فراہی صاحب نے ابرہہ کی شکست کو مشرکین مکّہ کی سنگ باری کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ اس لیے ان کے خیال میں رمیٔ جمار بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی راہ میں شیطان کی رکاوٹوں کے باوجود حضرت اسماعیل علیہ السلام کی بابت حکم الٰہی کی تعمیل کی جو بے مثال نظیر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے پیش کی، اس کی یادگار کے طور پر نہیں ہے (جیسا کہ بعض روایات سے ثابت ہے جس کی

---

[1] "ذبیح کون ہے، ص: 137، یہ فراہی صاحب کی عربی کتاب من هوالذبيح" کا اردو ترجمہ ہے۔ مترجم مولانا اصلاحی ہیں۔

[2] "ذبیح کون ہے" ص 20، مطبوعہ دائرہ حمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ۔

[3] کتاب "ذبیح کون ہے" 136۔

[4] تفسیر نظام القرآن، ص 157-187۔

تفصیل اصلاحی صاحب کے نقد میں گزر چکی ہے) بلکہ یہ رمیٔ جمار مشرکین مکّہ کی سنگ باری کی یاد گار ہے کیونکہ ابرہہ کے لشکر پر یہ سنگ باری منیٰ ہی میں ہوئی تھی ۔اس لیے فراہی صاحب لکھتے ہیں:

"بہت سے قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ منیٰ میں رمیٔ جمرہ واقعہ فیل ہی کی یادگار ہے۔"[1]

گویا مشرکین مکّہ کی کارروائی اللہ کوایسی بھائی کہ اسے قیامت تک آنے والے مسلمانوں کے لیے لازمی کردیا۔کیا یہ قرین قیاس ہوسکتا ہے کہ مشرکین کی یادگار کو اہل توحید کے لیے یادگار قرار دے دیا جائے؟

واقعہ یہ ہے کہ احادیث کاانکار کرکے قرآن کی من مانی تفسیر کرنا ایسا خطرناک اور عظیم فتنہ ہے کہ اس کا مرتکب پھر گمراہی کی دلدل میں پھنستا ہی چلا جاتا ہے۔فراہی گروہ بھی اپنے امام کی تقلید میں اس فتنے کا شکار ہے تو وہ بھی اپنے امام سمیت اس سے جنم والی گمراہیوں میں "گوڈوں، گوڈوں" مبتلا ہے۔

فنعوذباللہ من ھذاالزیغ والضلال۔

مذکورہ مثالوں سے یہ واضح ہے کہ صحابۂ کرام کے بیان کردہ شان نزول سے، جوان اسباب وواقعات کے عینی شاہد تھے،قرآن کریم کے ان مقامات کی حتمی اور یقینی وضاحت ہوجاتی ہے جن کی بنا پر وہ آیات نازل ہوئی تھیں۔جب کہ شان نزول کی مستند روایات کو، جو عینی شہادت کا مقام رکھتی ہیں ،نظرانداز کرکے اپنی عقل نارسا سے یا فکر سقیم کے ذریعے سے شان نزول کا تعین کرنا، اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف اور سراسر غیر یقینی بلکہ گمراہی ہی ہے اور ظن فاسد اور تخمین باطل ہے۔یہ واضح ہدایت کو چھوڑ کر گمراہی کو اختیار کرنا ہے،یقین کو چھوڑ کر ظن وتخمین کے پیچھے دوڑنا ہے، روشنی کو چھوڑ کر اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارنا ہے حق کو چھوڑ کر باطل کو اختیار کرنا ہے اور وحیٔ الٰہی کو چھوڑ کر وحیٔ شیطانی کی پیروی کرنا ہے۔

بہ بیں تفاوتِ راہ از کجا است تا بہ کجا

[1] تفسیر سورۂ فیل، ازمولانا فراہی، در مجموعہ تفاسیر فراہی، ترجمہ از امین احسن اصلاحی، ص:403۔

چوتھا اصول

حدیث سے قرآن کا کوئی حکم منسوخ نہیں ہو سکتا

یہ فراہی صاحب کا تفسیر قرآن کا چوتھا اصول ہے۔[1]

یہ وہ بنیادی اختلاف ہے جو مفسرین امت اور فراہی گروہ کے درمیان ہے۔ تمام امت کے مفسرین علماء وفقہاء اور محدثین عظام اس بات کے قائل ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جس طرح قرآن کریم کے مجمل احکام کی تفصیل وتوضیح کی ہے جس کی بنیاد پر ہی امت قرآن کے ان اجمالی احکامات پر عمل کرتی آ رہی ہے اور آج بھی کر رہی ہے (جیسے نماز، زکوٰۃ، حج وعمرہ وغیرہ کے احکام ہیں) اسی طرح قرآن کے عمومی احکامات میں رسول اللہ ﷺ نے تخصیص بھی فرمائی ہے اور آپ کا یہ وہ منصب ہے جو خود اللہ تعالیٰ نے ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ میں آپ کو عطا فرمایا ہے۔ اس کے تحت آپ نے قرآن میں بیان کردہ 'السارق' (چور) کے عموم میں تخصیص فرمائی کہ چور وہ ہے جو ایک رُبع دینار یا اس سے زیادہ رقم کی چوری کرے۔ اس سے کم رقم یا مالیت کی چوری کرنے والا چور شمار نہیں ہوگا۔ اسی طرح سورۂ نور کی آیت، جس میں حدِّ زنا سو کوڑے کا بیان ہے، اس کے عموم میں آپ ﷺ نے تخصیص فرمائی کہ یہ حد ہر قسم کے زانیوں کی نہیں ہے بلکہ صرف غیر شادی شدہ زانی کی ہے۔ اور شادی شدہ زانی کی سزا رجم ہے۔ یہ تخصیص آپ نے اپنے عمل سے بھی فرمائی اور اپنے فرامین کے ذریعے سے بھی۔

فراہی گروہ اپنے امام سمیت یہ مغالطہ دیتا ہے کہ یہ قرآن کا نسخ ہے جس کا حق رسول اللہ ﷺ کو بھی نہیں ہے، حالانکہ یہ قرآن کا نسخ نہیں ہے، قرآن کے عموم کی تخصیص ہے، اگرچہ بعض متقدمین نے اس کے لیے نسخ کا لفظ استعمال کیا ہے، لیکن مراد ان کی بھی اس سے تخصیص ہی ہے نہ کہ اصطلاحی نسخ۔

بہر حال یہ اصول بھی واضح طور پر انکارِ حدیث ہی کا مظہر ہے، اسی اصول پر یہ گروہ اپنے امام سمیت احادیث رجم کا منکر ہے جس پر گزشتہ صفحات میں متعدد جگہ تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے۔

---

[1] مقدمہ نظام القرآن، تفسیر کے خبری ماخذ، ص:39۔

نہایت دلچسپ تضاد

یہ گروہ رسول اللہ ﷺ کا یہ حق تخصیص تو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ کو عطا فرمایا ہے۔لیکن خود اپنے لیے اس حق کو تسلیم کرتا اور اس منصب پر اپنے آپ کو فائز سمجھتا ہے۔

دیکھیے! سورۂ نور میں جو حد زنا بیان کی گئی ہے، وہ اگرچہ غیر شادی شدہ کے لیے ہے (جیسا کہ امت کا اس پر اتفاق ہے) تاہم اس میں اتنا عموم تو واضح ہے کہ غیر شادی شدہ زانی ،ایک مرتبہ زنا کرے یا دو مرتبہ کرے یا اس سے زیادہ مرتبہ کرے، اسے سزا سو کوڑے ہی دی جائے گی۔ یہ سزا صرف ایک مرتبہ زنا کرنے والے کے لیے مخصوص نہیں ہے۔لیکن فراہی گروہ اپنے امام سمیت قرآن کی بیان کردہ اس سزا کو اس زانی کے لیے مخصوص کر رہا ہے جس سے زنا کا ارتکاب صرف ایک مرتبہ ہی ہو۔ایک سے زیادہ مرتبہ زنا کا ارتکاب کرنے والا اس سزا کا مستحق نہیں ہے بلکہ اس کو رجم کی سزا دی جائے گی۔

کیسا دلچسپ تضاد بلکہ مجرمانہ جسارت ہے کہ رسول کو تو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کوڑوں کے بجائے رجم کی سزا دے، یہ قرآن کی عظمت کے خلاف اور قرآن کا نسخ ہے۔ البتہ" امام فراہی" اور ان کے مقلدین کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قرآن کے عموم میں تخصیص کر کے اس سزا کو صرف ایک مرتبہ زنا کرنے والے کے لیے خاص کر دے۔ یہ قرآن کی عظمت کے عین مطابق بھی ہے اور قرآن کا نسخ بھی نہیں ہے۔

نظم قرآن کے خوش نما عنوان یا دعوے پر اس گروہ کی طرف سے منصب رسالت پر کس طرح ڈاکہ ڈالا گیا ہے؟ اور اللہ کے رسول کو اس منصب سے فارغ کر کے خود اس منصب عظیم پر براجمان ہو گیا ہے۔ چہ خوب؟ ؎

تمہاری زلف میں پہنچی تو حسن کہلائی　　وہی تیرگی جو مرے نامۂ سیاہ میں ہے

پانچواں اصول

قرآن کی تفسیر میں حدیث کی کوئی اہمیت نہیں

یہ مولانا فراہی کا پانچواں اصول ہے۔ حدیث کے بارے میں اگرچہ موصوف تضادِ فکر کا شکار ہیں یا اس بارے میں ان کی تصریحات فریب دہی کی تکنیک پر مبنی ہیں۔ اس لیے کہ بعض دفعہ زبان کی حد تک وہ اس کی کچھ حیثیت تسلیم بھی کرتے ہیں لیکن اس کے معاً بعد ہی پلٹا کھاتے ہوئے اس کو یکسر غیر اہم بھی قرار دے دیتے ہیں، اس کے لیے مقدمۂ نظام القرآن کی پہلی اور دوسری فصل ملاحظہ ہو۔ لیکن ان متضاد باتوں سے قطع نظر عملاً ان کا اوران کے اَتباع کا جو موقف سامنے آتا ہے، وہ یہی ہے کہ قرآن کی تفسیر میں حدیث کی کوئی اہمیت نہیں ہے، چاہے وہ زبان سے لاکھ مرتبہ اس کے برعکس دعویٰ کریں۔

چھٹا اصول

آسمانی (محرف) کتابوں سے تائید حاصل کرنا

یہ چھٹا اصول بھی مولانا فراہی ہی کی تحریروں سے اخذ ہوتا ہے اوران کے عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر میں حدیث کی طرح یہ محرف آسمانی کتابیں بھی فروع کی حیثیت رکھتی ہیں تاہم ان سے گوناگوں فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ [1]

اس لیے ان سے بھی استفادہ ضروری ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ عملاً فراہی صاحب نے حدیث کے مقابلے میں ان تحریف شدہ کتابوں کو زیادہ اہمیت دی ہے حتی کہ بعض مقامات پر تو قرآنی حقائق کے مقابلے میں ان محرف کتابوں کی تصریحات کو زیادہ صحیح قرار دیا ہے۔ نیز ان کی صحت پر اتنا اعتماد کیا ہے کہ قرآن کے نظم کی بھی موصوف نے دھجیاں اڑادی ہیں۔ اس کی مثال ملاحظہ ہو:

---

[1] مقدمہ نظام القرآن، ص:38۔

انفلاق بحر کا معجزہ اور تورات کا بیان

قرآن کریم میں سیدنا موسیٰ علیہ السلام کا ایک نہایت اہم معجزہ انفلاق بحر بھی بیان ہوا ہے، یعنی جب سیدنا موسیٰ علیہ السلام اپنی قوم بنو اسرائیل کو رات کے اندھیرے میں مصر سے نکال کر لے گئے، فرعون کو پتہ لگا تو وہ اپنا لشکر لے کر ان کے تعاقب میں نکلا اور ان کے قریب پہنچ گیا، بنو اسرائیل نے جب یہ دیکھا تو گھبرا گئے، کیونکہ آگے ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر تھا اور پیچھے فرعون کا لاؤ لشکر۔ بنو اسرائیل نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا: اب تو کوئی راہ فرار نہیں، ہم تو مارے گئے، فرعون سے بچاؤ کی کوئی صورت نہیں۔﴿قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ (الشعراء:61) سیدنا موسیٰ علیہ السلام بہر حال اللہ کے پیغمبر تھے اللہ کی ذات اور اس کی مدد پر جتنا اعتماد ان کو ہو سکتا تھا، بنو اسرائیل کو نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے پورے اعتماد سے فرمایا: ﴿ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ (الشعراء:61،62) "ہرگز نہیں، یقیناً میرا رب میرے ساتھ ہے، وہ ضرور میری رہنمائی فرمائے گا۔" چنانچہ اللہ تعالیٰ نے رہنمائی اور مدد فرمائی۔ اللہ نے کہا:﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ ﴾ (الشعراء:63) "پس ہم نے وحی کی موسیٰ علیہ السلام کی طرف، اپنی لاٹھی سمندر پر مار"۔ عربی زبان میں "فا" تعقیب کے لیے ہوتی ہے، یعنی موسیٰ کے یہ کہتے ہی کہ "میرا رب میرے ساتھ ہے، وہ ضرور میری رہنمائی فرمائے گا" ہم نے اس کے معاً بعد ہی موسیٰ کو لاٹھی مارنے کا حکم دے دیا۔ موسیٰ علیہ السلام نے لاٹھی ماری تو﴿ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ (الشعراء:61-63)

"پس (لاٹھی مارتے ہی) سمندر پھٹ گیا (دو حصوں میں تقسیم ہو گیا) ہر حصہ بڑے پہاڑ کی طرح کھڑا ہو گیا"۔

یہاں بھی فائے تعقیب ہے۔ یعنی لاٹھی کے مارتے ہی بلا تاخیر سمندر کا ٹھاٹھیں مارتا ہوا پانی دو حصوں میں تقسیم ہو کر دونوں جانب پہاڑ کی طرح کھڑا ہو گیا اور درمیان میں خشک راستہ بن گیا۔

اس فائے تعقیب سے یہ بھی واضح ہو رہا ہے کہ سمندر کے پھٹ جانے اور دونوں اطراف پانی کے کھڑے ہونے کا واقعہ لاٹھی کے مارنے کے بعد ہوا ہے نہ کہ اس سے پہلے سمندر میں یہ تبدیلی آئی ہوئی تھی۔

قرآن کریم کے الفاظ کتنے واضح ہیں اور اس کا یہ نظم بھی جو فائے تعقیب سے واضح ہو رہا ہے، کتنا بے اشکال ہے جس سے اس معجزے کی پوری حقیقت سامنے آجاتی ہے۔

لیکن "نظم قرآن" کے دعوے دار بلکہ اس کے بانی قرآن کے اس نظم اور واضح بیان کے باوجود اس معجزے کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس تحریف شدہ تورات کے من گھڑت بیان پر ایمان رکھتے اور اس کی معجزانہ حیثیت کا انکار کرتے ہیں۔

اس سلسلے میں تورات کا بیان یہ ہے جو خود مولانا فراہی نے نقل کیا ہے:

"پھر موسیٰ نے اپنا ہاتھ سمندر کے اوپر بڑھایا اور خداوند نے رات بھر پوربی آندھی چلا کر اور سمندر کو پیچھے ہٹا کر اسے خشک زمین بنا دیا اور پانی دو حصے ہو گیا۔"

تورات کا یہ بیان نقل کر کے فراہی صاحب اس کی توضیح یا اس پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

"یہ پوربی آندھی رات بھر چلتی رہی اور صبح کو تھم گئی۔ ہوا کے زور نے سمندر کا پانی مغرب کی طرف خلیج سویز میں ڈال دیا اور مشرقی خلیج خلیج عقبہ کو بالکل خشک چھوڑ دیا۔ پھر جب آندھی تھم گئی تو پانی اپنی جگہ پر پھیل گیا اور موسیٰ علیہ السلام کا تعاقب کرنے والی جماعت غرق ہو گئی۔"[1]

غور فرمائیے! کائنات کی پوری تاریخ میں ایسی کوئی مثال پیش کی جا سکتی ہے کہ محض ہوا کے زور سے سمندر دولخت ہو گیا ہو اور درمیان سے خشک راستہ نکل آیا ہو۔ معجزاتی طور پر تو اللہ کی مشیت سے سب کچھ ہو سکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے جو باور کرایا جا رہا ہے۔ لیکن فراہی صاحب تو سارا زور ہی اس کی معجزانہ حیثیت کو ختم کرنے پر لگا رہے ہیں، ورنہ قرآنی تصریحات کو نظر انداز کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے جو اس واقعہ کی معجزانہ حیثیت کو واشگاف انداز میں بیان کر رہا ہے۔

فراہی صاحب تو اس کو صرف ہوا کی کارکردگی، بلکہ انہونی کارکردگی، باور کرا رہے ہیں، ہوا کی اس کرشمہ کاری کو وہ بار بار بیان کر رہے ہیں۔ تورات کا بیان نقل کرنے سے قبل لکھا:

"اس واقعے میں ہوا کے عجیب و غریب تصرفات کو جو دخل ہے اور جس کی طرف قرآن نے صرف سرسری اشارہ کیا ہے تورات نے اس کی بھی تفصیل کی ہے۔" (آگے تورات کا بیان ہے جو پہلے نقل کیا گیا ہے)

---

[1] تفسیر سورۂ ذاریات، در مجموعہ تفاسیر فراہی، ترجمہ از مولانا اصلاحی، ص: 131۔

قرآن میں ہوا کا وہ سرسری اشارہ کہاں ہے؟ بہر حال یہ استدلال بھی تفصیل طلب ہے، اس لیے اس سے صرف نظر کرتے ہوئے ان کا دوسرا بیان ملاحظہ ہو:

"خلاصہ اس ساری تفصیل کا یہ نکلا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے تُند ہوا کے ذریعے سے نجات بخشی اور فرعون اور اس کی فوجوں کو نرم ہوا کے ذریعے سے ہلاک کر دیا، یعنی رحمت اور عذاب دونوں کرشمے ہوا ہی کے عجیب و غریب تصرفات کے ذریعے سے ظاہر ہوئے۔"[1]

یعنی فراہی صاحب کے نزدیک اس واقعے کی قطعاً کوئی معجزانہ حیثیت نہیں ہے۔ یہ قرآن کریم کی ایک نہایت واشگاف حقیقت کا کیسا واضح انکار ہے۔

گویا مولانا فراہی نے متعدد جگہ احادیث کا انکار یا ان سے گریز کر کے کئی قرآنی حقیقتوں کو مسخ کیا اور اس مقام پر ماشاء اللہ تورات پر قرآن سے بھی زیادہ اعتماد کرتے ہوئے ایک عظیم قرآنی معجزے کا انکار کر دیا۔

فراہی صاحب کے اصول ستہ، حدیث اور قرآن دونوں کے انکار کو مستلزم ہیں

قرآن کریم کی تفسیر کے یہ چھ اصول ہیں جو فراہی صاحب نے بیان کیے ہیں۔ ان میں پہلے پانچ اصول ایسے ہیں کہ ہر اصول کا مآل اور نتیجہ انکارِ حدیث ہے، جیسا کہ ہم دلائل سے واضح کر آئے ہیں۔

یہ چھٹا اصول، یعنی قدیم آسمانی صحیفے (تورات وغیرہ) ان کے تحریف شدہ ہونے کے باوجود فراہی صاحب کے نزدیک یہ قابل اعتماد اور گوناگوں فوائد کے حامل ہیں۔ اس اصول کے ذریعے سے بھی انہوں نے قرآنی حقائق کا بھی انکار کیا ہے اور احادیث کا بھی انکار کیا ہے۔

تورات کے بیان پر قرآن کریم کے بیان کردہ معجزے کے انکار کی تفصیل تو قارئین کرام نے ملاحظہ فرمالی، تورات ہی کے بیان پر حدیث۔صحیح بخاری کی حدیث۔کے انکار کی مثال مولانا فراہی کا یہ موقف ہے کہ سعی بین الصفا والمروۃ کا رکنِ حج حضرت ہاجرہ سلام اللہ علیہا کے پانی کی تلاش میں دوڑنے کی یادگار نہیں ہے بلکہ یہ بے ہودہ روایت ہے اور یہودیوں کی گھڑی ہوئی۔ جیسا کہ پہلے اس کا حوالہ گزر چکا ہے۔[2]

---

[1] تفسیر سورۂ ذاریات، ص:131-132۔

[2] دیکھیے ان کی کتاب "ذبیح کون ہے؟" ص:137۔

اس اعتبار سے یہ چھٹا اصول بیک وقت انکارِ قرآن اور انکارِ حدیث دونوں کے انکار کو متضمن ہے۔(اعاذنا اللہ مِنہ)

مولانا فراہی کی بابت عام غلط فہمی

مولانا فراہی نے خود یا ان کے تلامذہ اور ارادت مندوں نے خدمت قرآن کا نا داتنی زور سے پھونکا ہے کہ بڑے بڑے اہل علم اس سے متاثر ہو گئے اور ان کو اپنے دور کا ایک عبقری "مفسر قرآن" سمجھ لیا اور اس باب میں "امامت" کا تمغہ ان کے سر پر سجا دیا۔

ان اہل علم نے پروپیگنڈے کو حقیقت اور ان کے حلقۂ فکر کے لوگوں کے مدحیہ بیانات کو سچ سمجھتے ہوئے ان کی امامت پر ایمان بالغیب لے آئے اور براہ رست ان کی تحریروں اور کتابوں کو دیکھنے کی ضرورت محسوس نہیں کی یا ایسے سرسری انداز سے دیکھا کہ "نظم" کی قندِ شیریں میں انکارِ حدیث کی سمّیت کی جو آمیزش تھی، اس کو محسوس نہیں کر سکے، یا حدیث کی بابت ان کے متضاد بیانات کے بین السطور میں حدیث کی بے اہمیتی اور ان سے عدم استناد کے موقف کو نہیں سمجھ سکے۔

الحمدللہ ہم نے ان کی اصل تحریروں سے ان کے موقف کو نمایاں کر دیا ہے اور مثالوں سے بھی یہ واضح کر دیا ہے کہ ہم ان کا یہ موقف جو بیان کر رہے ہیں کہ اس کا نتیجہ انکارِ حدیث کے سوا اور کچھ نہیں ہے اس میں کسی تعصب یا مبالغے کی آمیزش نہیں ہے، ان شاء اللہ سو فیصد حق ہے۔ چنانچہ انہوں نے بھی اپنے وضع کردہ اصولوں کو جہاں جہاں برتا ہے، احادیث کا انکار کر کے ہی برتا ہے۔ علاوہ ازیں ان کے شاگرد رشید مولانا اصلاحی نے بھی ان فراہی اصولوں کی روشنی میں جو تفسیر کی ہے، وہ انکارِ حدیث پر مبنی تفسیر بالرائے کی حامل ایک نمایاں تفسیر ہے۔ اور یہ تفسیر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مولانا فراہی سمیت، سارا فراہی گروہ، چاہے زبان سے حدیث کی اہمیت کی گردان کرتا ہے، لیکن ان کا اصل موقف عملی طور پر کسی بڑے سے بڑے منکرِ حدیث سے مختلف نہیں ہے۔

دیگر متعدد اہل علم کے تاثرات اور ان کا موقف

ہماری ہی طرح جن لوگوں نے مولانا فراہی اور ان کے شاگرد رشید امین احسن اصلاحی اور پاک و ہند میں پھیلے ہوئے دیگر فراہی اہل علم کی تحریریں پڑھی ہیں اور غیر جانبداری سے فراہی موقف کی خطرناکی اور ان کے امت

مسلمہ کی متفقہ فکر سے انحراف پر مبنی روش کا جائزہ لیا ہے، وہ بھی اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ گروہ بھی منکرین حدیث سے مختلف نہیں ہے بلکہ ہمارے خیال میں ان سے زیادہ خطرناک ہے کہ دوسرے منکرین حدیث تو کھلے دشمن ہیں، جن کو امت مسلمہ نے بالکل رد کر دیا ہے۔لیکن یہ گروہ آستین کا سانپ ہے جو بظاہر اپنا بن کر اسلام کی جڑیں کھوکھلی کر رہا ہے۔

ان میں سے چند اہل علم کی تحریریں ہماری نظر سے گزری ہیں۔اگرچہ ان تحریروں تک ہماری رسائی اس وقت ہوئی جب راقم "تدبر قرآن" پر اپنا تنقیدی کام مکمل کر چکا تھا اور فراہی صاحب کی فکر پر جائزے کا کام بھی آخری مرحلے پر تھا۔تاہم یہ دیکھ کر انتہائی مسرت ہوئی کہ ان سب اہل علم نے مولانا فراہی اور مولانا اصلاحیؒ دونوں استاذ شاگردؒ کے متعلق حدیث کی بابت وہی موقف اختیار اور بیان کیا ہے جو راقم نے اختیار اور بیان کیا ہے۔فرق صرف یہ ہے کہ ان کو تقدم کا شرف و فضل حاصل ہے، گو راقم کو ان کی تنقیدات کا علم پہلے نہیں ہو سکا یا آخری مرحلے میں ہوا۔دوسرا فرق یہ ہے کہ ان اکثر اہل علم نے اپنے تاثرات اور ان کے بارے میں اپنے موقف کا اظہار اختصار سے ایک آدھ مضمون کی صورت میں یا چند مضامین کی صورت میں کیا ہے۔

راقم کو اللہ نے یہ توفیق دی کہ اس نے مولانا اصلاحی کی شرح بخاری (دو جلدیں) اور "تدبر قرآن" پر تفصیلی نقد کیا ہے جس سے اس گروہ کی پوری فکر اور اس کی خطرناکی و زہرناکی پوری طرح واضح ہو کر سامنے آگئی ہے اور اس کے وہ نہایت تلخ نتائج بھی عیاں ہو گئے ہیں جو فراہی موقف کا لازمی نتیجہ ہے، یعنی صحیح احادیث کا انکار اور قرآن کریم کی من مانی تاویل اور اس میں معنوی تحریف۔

چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ "تدبر قرآن" من مانی تاویل، تفسیر بالرائے (احادیث کا انکار یا ان سے گریز کر کے) اور معنوی تحریفات اور مسلّمات اسلامیہ سے انحراف پر مبنی ہونے کے لحاظ سے ایک "شاہکار" تفسیر ہے۔

بہرحال ان اہل علم کی تحریرات اور مضامین سے راقم کو جو بے پناہ مسرت اس بنا پر حاصل ہوئی کہ وہ اس میدان میں اکیلا نہیں، بلکہ اس کے ہم نوا اور اس کے راز داں اور بھی ہیں، اسے الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں۔اللہ تعالیٰ ان حضرات اہل علم کو جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے اس ساکن سطح پر خشت باری کر کے اس میں جنبش پیدا کی اور سرزمین ہند میں، جہاں اس فتنے کی پیدائش ہوئی اور افزائش بھی، اس کی سرکوبی کے لیے پہلا پتھر

پھینکا اور دینی غیرت وحمیت اور ایمانی جرأت کا مظاہرہ کیا۔

بلاشبہ حدیث کی حمایت اور مختلف حیلوں اور خوش نما عنوانوں سے اس کی استناوی اہمیت وحجیت گھٹانے والوں کے خلاف سربکف ہو کر میدان میں نکلنا، دینی حمیت اور ایمانی غیرت ہی کا ایک مظاہرہ ہے کیونکہ حدیث ہی دین ہے، حدیث ہی ایمان ہے، اسی سے دین اسلام کی تکمیل ہوئی ہے اور ہوتی ہے، جو حدیث کو نظر انداز کر کے "قرآن، قرآن" کی رٹ لگاتے ہیں، وہ قرآن کو اور دین اسلام کو بازیچہ اطفال بنانا چاہتے ہیں بلکہ اسلامی مسلّمات کا انکار کر کے انہوں نے بنا دیا ہے، جیسا کہ ہمارے تفصیلی نقد سے ان شاء اللہ واضح ہوگا۔

مولانا فراہی اور ان کی فکر پر نقد کرنے والے اہل علم

ان میں سب سے نمایاں (ہمارے علم ومطالعہ کی حد تک) مولانا رضی الاسلام ندوی ہیں۔ یہ رسالہ "علوم القرآن" علی گڑھ کے نائب مدیر ہیں، متعدد کتابوں کے مؤلف ہیں۔ان کی کتاب "نقد فراہی" کے نام سے علی گڑھ ہی سے چھپی ہے۔اس سے راقم کو بھی آخر میں استفادے کا موقع ملا ہے۔ یہ کتاب ان کے پانچ مقالات کا مجموعہ ہے جن سب کا تعلق فراہی صاحب کی تحریرات اور ان کے افکار ہی سے ہے۔ موصوف کا ایک مقالہ بعنوان ۔ مولانا فراہی اور تفسیری روایات۔اُس مجموعۂ مقالات میں بھی شامل ہے جو 1991ء کے "فراہی سیمینار" کے لیے تحریر کیے گئے تھے۔(مطبوعہ 1992ء)

ان کے مقالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف نے فراہی صاحب کی مطبوعہ دستیاب کتابوں کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے اور ان سے صحیح نتائج اخذ کیے ہیں اور بغیر کسی تعصب اور جانب داری کے ان کی فکری اغلاط کی نشاندہی کر کے اہل سنت کے موقف کی مدلل اور بھرپور ترجمانی کی ہے ۔جزاه الله احسن الجزاء عن الاسلام والمسلمين۔

2 ڈاکٹر سعید احسن عابدی ہیں، ان کا تعلق بھی بھارت سے ہے، لیکن عرصہ دراز سے جدہ (سعودیہ عرب) میں مقیم ہیں۔ موصوف بھی بڑی فاضل شخصیت ہیں۔ان کی نہایت فاضلانہ کتاب "حدیث کا مقام" دو ضخیم جلدوں میں پاکستان ہی سے چھپی ہے۔اس میں غامدی واصلاحی صاحب سمیت بہت سے منکرین حدیث کے افکار کا جائزہ نہایت مدلل انداز سے لے کر سنت کی حمایت ومدافعت کا حق بڑے زوردار انداز سے ادا کیا گیا ہے۔

اس کتاب کے چند مقامات کے مطالعے کی سعادت بھی آخری مرحلے میں حاصل ہوئی ، یہ کتاب بھی اس لائق ہے کہ ہر صاحب علم اس کا مطالعہ ضرور کرے ، یہ قدیم وجدید گمراہوں کی گمراہیوں کی تردید کے لیے ایک نہایت مؤثر ہتھیار اور جویائے حق کے لیے بہترین رہنما کتاب ہے۔

3 مولانا اسیر ادروی ہیں جو سہ ماہی رسالہ "ترجمان الاسلام" بنارس (بھارت) کے مدیر ہیں، ان کا ایک مضمون اسی رسالے میں مولانا اصلاحی صاحب کے افکار کے جائزے پر مبنی شائع ہوا ہے۔ موصوف بھی اس نتیجے پر پہنچے ہیں، جس کا اظہار انہوں نے نہایت واشگاف الفاظ میں کیا ہے کہ حدیث کے بارے میں جو اصلاحی موقف ہے، وہ دیگر مشہور منکرین حدیث سے بھی زیادہ خطرناک ہے اور اگر یہ موقف فکر فراہی پر مبنی ہے تو فکر فراہی کو بھی دور کا سلام ہے اور سو بار سلام ہے۔ یہ مضمون ہماری کتاب "مولانا امین احسن اصلاحی، اپنے حدیثی وتفسیری نظریات کی روشنی میں" کے آخر میں شامل ہے۔

4 مولانا ولی اللہ مجید قاسمی ، جامعہ ربانیہ ، گھوسی ، مئو، یوپی (بھارت) ہیں ، ان کا بھی ایک نہایت مدلل مقالہ "علامہ فراہی کا تفسیری منہج" کے عنوان سے بنارس کے "ترجمان الاسلام" میں شائع ہوا ہے ۔ جزاہم اللہ احسن الجزاء۔

یہ مقالہ بھی چونکہ ایک رسالے میں شائع ہوا ہے جیسے اسیر ادروی صاحب کا مقالہ اسی رسالے میں شائع ہوا تھا جو پہلے نقل کیا جا چکا ہے۔ عام اہل علم کی رسائی شاید وہاں تک نہ ہو سکے یا یہ محفوظ نہ رہ سکے۔ اس لیے ہم اس مقالے کی ضروری تلخیص اپنے مضمون میں شامل کر رہے ہیں تاکہ دیگر اہل علم کے لیے بھی ان سے استفادہ ممکن ہو جائے۔

الحمد للہ، ہم نے مولانا فراہی اور ان کے شاگرد رشید اور فکر فراہی کے مسلّمہ شارح، ترجمان اور اس کے وارث مولانا امین احسن اصلاحی کی بابت جو کچھ لکھا ہے، مذکورہ چاروں اصحاب علم کی تحریرات اور تاثرات بھی بعینہ ہمارے موقف کی تائید کرتے ہیں ، فرق صرف اجمال وتفصیل کا ہے۔ انہوں نے اجمالی طور پر لیکن نہایت واشگاف انداز میں ان کی فکر اور طریقہ تفسیر کو انکار حدیث ہی پر مبنی قرار دیا ہے، راقم نے اس اجمال کی تفصیل کرتے ہوئے ان کے انکار حدیث کے اتنے واضح شواہد اور دلائل مہیا کر دیے ہیں کہ فکر فراہی کا کوئی بڑے سے بڑا حامی بھی اس کی تردید نہیں کر سکے گا ان شاء اللہ العزیز۔ ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾۔

یہ بات ہم ادّعا کے طور پر نہیں کر رہے ہیں، اللہ اس سے ہمیں محفوظ رکھے۔ اس قسم کے ادّعائی دعووں سے

غامدی و اصلاحی تحریرات بھری پڑی ہیں بلکہ فراہی صاحب کی تحریرات بھی اس سے خالی نہیں ہیں۔

ہم اپنی بابت یہ دعویٰ اس یقین واذعان کی بنیاد پر کر رہے ہیں کہ ہمارا موقف کوئی ذاتی موقف نہیں ہے بلکہ وہ ہے جو چودہ سو سال سے امت مسلمہ کا، صحابہ وتابعین کا، مفسرین امت کا، محدثین عظام کا، ائمہ اعلام کا اور علماء وفقہاء کا چلا آرہا ہے۔ یہ موقف کس طرح غلط ہو سکتا ہے؟ یا کوئی اس کی تردید وتغلیط کرنے پر کس طرح قادر ہو سکتا ہے؟

ہمیں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے یہ سعادت حاصل ہوئی ہے کہ اس دور نابکار میں ''عظمت وتقدس قرآن'' یا ''نظم قرآن'' کے نام پر امت مسلمہ کے اس چودہ صد سالہ موقف پر شب خون مارا گیا ہے، ہم نے اس کے دفاع اور حمایت میں یہ سب کچھ لکھا اور اس کی توضیح کی ہے۔

اس لیے ہمیں اپنی اس کاوش پر پورا یقین واذعان ہے کہ یہ صحیح ہے اور کوئی فراہی مفکر دلائل کی روشنی میں قیامت تک اس کا جواب نہیں دے سکتا ہے۔

فکر فراہی کے ردّ میں ایک مطبوعہ مضمون کی تلخیص

ان چار اصحاب علم میں سے اول الذکر دو حضرات کی علمی کاوشیں کتابی شکل میں مطبوع ہیں، اہل علم کا ان سے استفادہ آسان ہے، اسی لیے ان کی نشاندہی کر دی گئی ہے۔

آخر الذکر دو حضرات کی تحریریں کتابی شکل میں نہیں ہیں، صرف ایک مجلہ میں چھپی ہیں، اس لیے، ہم ان کو محفوظ کرنے کی نیت سے اپنی کتاب کا حصہ بنا رہے ہیں تاکہ وہ بھی اہل علم کی دسترس میں رہیں، اور اس موضوع پر کام کرنے والے ان سے استفادہ کرتے رہیں۔

ان میں سے پہلا مقالہ جناب اسیر ادروی صاحب کا تحریر کردہ ہے۔ اس کا عنوان ہے:

''فکر فراہی اور مولانا امین احسن اصلاحی'' یہ مقالہ مولانا اصلاحی صاحب کے ضمن میں نقل کیا جا چکا ہے۔

دوسرا مقالہ مولانا ولی اللہ مجید قاسمی صاحب کا تحریر کردہ ہے۔

اس کا عنوان ہے: ''علامہ فراہی کا تفسیری منہج''

قارئین کرام یہ مقالہ اگلے صفحے پر ملاحظہ فرمائیں۔

علامہ فراہی کا تفسیری منہج

مولانا ولی اللہ مجید قاسمی

جامعہ ربانیہ گھوسی، مئو، یوپی

ترجمان الاسلام میں مولانا فراہی سے متعلق آپ کا مضمون دیکھنے کو ملا جسے آپ نے امین احسن صاحب کی تحریروں کی روشنی میں ترتیب دیا ہے۔ لیکن خود مولانا فراہی کی کتابوں میں اس سے متعلق اتنا مواد موجود ہے کہ اس سے ان کی فکر کو سمجھا جاسکتا ہے، اس کی روشنی میں ان کی تصویر بڑی واضح دکھائی دیتی ہے ان میں اور انکار حدیث کرنے والوں میں بڑا کم فاصلہ معلوم ہوتا ہے، اور وہ لوگ جو خود کو ان کی فکر سے وابستہ قرار دیتے ہیں وہ تو رسمی طور پر بھی حدیث کے تعلق سے عاری نظر آتے ہیں، چنانچہ ان کے افکار کا تعارف کرانے والوں میں سے ایک شخص نے بالمشافہہ گفتگو میں مجھ سے کہا کہ "بخاری میں خرافات ہیں اور بخاری نے دشمنوں کے ہاتھ ہتھیار فراہم کیے ہیں" ان کے انکار حدیث کی فہرست بڑی طویل ہے مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے کہ ان کا نام ظاہر کر کے انہیں "ہائی لائٹ" کیا جائے۔

اس فکر کے حاملین کو مجھے قریب سے دیکھنے کا موقع ملا ہے اسی مناسبت سے استاذ محترم حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی مدظلہ العالی نے "المعھد العالی الاسلامی" میں "علامہ فراہی کا تفسیری منہج" کے عنوان سے محاضرہ کی دعوت دی تھی مارچ 2001ء کے اوائل میں یہ محاضرہ دیا گیا جو تحریری شکل میں آپ کی خدمت میں پیش ہے۔

(1) دعوائے نظم قرآن

فراہی صاحب "نظم قرآن" کے سلسلے میں لکھتے ہیں: "قرآن حکیم کی آیتوں اور سورتوں کے درمیان نظم و ربط کی تلاش ایک انسانی کاوش ہے، اور قرآن وحدیث میں اس کی صراحت نہیں ہے اس لیے اس میں نہ صرف غلطی کا امکان ہے بلکہ غلطی واقع بھی ہوتی ہے، اور اس سے اختلاف کرنے کی گنجائش ہے چنانچہ علامہ فراہی کے شاگرد رشید

علامہ امین احسن اصلاحی بھی جگہ جگہ نظم بیان کرنے میں ان سے اختلاف کرتے ہیں، لہٰذا نظم قرآن کے ذریعہ کی گئی تفسیر کو تفسیر القرآن بالقرآن کے خانے میں رکھنا اور جو حدیث اس کے خلاف نظر آئے اسے قرآن کے خلاف کہہ کر رد کر دینا بہت بڑی غلطی ہے اور اپنی عقل اور کوشش کو قرآن بنانے کے مترادف ہے افسوس کہ علامہ فراہی سے یہ غلطی ہوئی ہے بلکہ ان کا تو اصول یہی ہے کہ: اور احادیث و روایات کے ذخیرے سے صرف وہی چیزیں لینی چاہیے جو نظم قرآن کی تائید کریں نہ کہ اس کے نظام کو درہم برہم کر دیں۔[1]

(2) قرآن کی تفسیر قرآن کے ذریعہ

علامہ فراہی کا خیال ہے کہ "قرآن مجید بالکل قطعی الدلالۃ ہے، ہر آیت میں مختلف معانی کا احتمال محض ہماری قلت علم اور تدبر کا نتیجہ ہے[2]۔

اس لیے ان کے نزدیک قرآن مجید اپنی تفسیر کے لیے حدیث کا محتاج نہیں ہے، حدیث سے بے نیاز ہو کر بھی قرآن کو سمجھا جا سکتا ہے، ان کے الفاظ یہ ہیں:

"یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ قرآن اپنی تفسیر کے لیے ان فروع (یعنی حدیث، تاریخ گذشتہ انبیاء کے محفوظ صحیفے) کا محتاج نہیں، وہ تمام کتابوں کے لیے خود مرکز و مرجع کی حیثیت رکھتا ہے، اور جہاں کہیں اختلاف واقع ہو تو اسی کی روشنی جھگڑے چکانے والی بنے گی لیکن اگر تم کو قرآن مجید کی تصدیق و تائید کی ضرورت ہو تو ان فروع کی مراجعت سے تمہارے ایمان و اطمینان میں اضافہ ہوگا۔"[3]

علامہ فراہی نظم قرآن کو قرآن ہی کا ایک حصہ سمجھتے ہیں اور اس کے ذریعہ کی گئی تفسیر کو تفسیر قرآن بالقرآن کے خانے میں رکھتے ہیں، اور اس کے ذریعہ سے وہ پورے قرآن حکیم کو قرآن حکیم ہی کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ:

"میرے نزدیک سب سے بے خطر راہ یہ ہے کہ استنباط کی باگ قرآن مجید کے ہاتھ میں دے دی جائے

---

[1] مقدمہ نظام القرآن، ص:38- التکمیل، ص:20-24

[2] مقدمہ نظام القرآن، ص:135، التکمیل، ص:20-24

[3] مقدمہ تفسیر نظام القرآن، ص:40-

اور اس کا نظم وسیاق جس طرف اشارہ کرے اسی طرف جھکنا چاہیے۔“[1]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ جسے بے خطر کہہ رہے ہیں وہ اس قدر پُرخطر ہے کہ بیان نہیں کیا جا سکتا ہے کہ کسی انسانی کاوش کو ”کتاب اللہ“ کا درجہ دینے کا نتیجہ کس قدر خطرناک اور تباہ کن ہے، یہ محتاج اظہار نہیں ہے۔

تفسیر سے متعلق روایت وحدیث بطور اصل نہیں بلکہ تائید کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں وہ قرآن پاک کو براہ راست قرآن کے ذریعہ (اس سے ملتی جلتی آیت، نظائر، الفاظ اور اسلوب کی دلالت اور لغت سے) سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اور سیاق وسباق کی روشنی میں اس کا نظم متعین کرتے ہیں اور ان سب کی روشنی میں جو مفہوم ان کی سمجھ میں آتا ہے اس کے مطابق روایت ہو تو اسے قبول کر لیتے ہیں خواہ وہ ضعیف ہی کیوں نہ ہو اور جو اس کے مطابق نہ ہو اسے رد کر دیتے ہیں خواہ وہ بخاری ومسلم کی صحیح اور اتفاقی احادیث ہی کیوں نہ ہوں۔ یہ بات کہ قرآن اپنے معنی ومفہوم کو بتلانے میں احادیث کا محتاج نہیں ہے، بظاہر بہت معمولی اور خوش کن ہے، لیکن اسی قدر حقیقت سے دور، پرفریب، اور تباہ کن ہے، حدیث کی تشریعی حیثیت کا انکار، اور جمہور امت کے نقطہ نظر سے انحراف ہے۔

خود قرآن نازل کرنے والے نے اپنے پیغمبر کا یہ فرض منصبی بیان کیا ہے۔﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾(النحل:44)

”ہم نے آپ پر قرآن اس لیے نازل کیا ہے کہ آپ لوگوں کے سامنے اسے خوب واضح کر دیں“۔

اس سے واضح طور معلوم پر ہوتا ہے کہ قرآن میں بعض مواقع پر کچھ ابہام، اجمال اور متعدد معانی کا احتمال ہے، اور بعض آیتیں کسی واقعاتی پس منظر سے متعلق ہیں، جن کی تفصیل، تشریح، تعیین اور وضاحت کے لیے رسول اللہ ﷺ کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہے، بالفاظ دیگر آنحضور ﷺ کے بعد احادیث کے بغیر اس کی تفصیل اور تعیین ممکن نہیں ہے۔

ویسے بھی اس کے لیے کسی لمبی چوڑی بحث کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی آسمانی کتاب کی تشریح اس سے بہتر کون سمجھ سکتا ہے جس پر خود وہ کتاب نازل ہوئی ہے، چنانچہ مطرف بن شخیر سے کسی نے کہا کہ آپ ہمارے سامنے قرآن کے علاوہ کچھ اور مت بیان کیجیے تو انہوں نے فرمایا: (واللہ ما نرید بالقرآن بدلا، ولکن نرید من

[1] مقدمہ تفسیر نظام القرآن، ص:45۔

هو أعلم بالقرآن)

"خدا کی قسم قرآن کے بجائے ہم بھی کوئی اور کتاب نہیں چاہتے لیکن ہم اس سے کیسے قطع نظر کر سکتے ہیں جو قرآن کا سب سے زیادہ جاننے والا ہے۔"①

دوسرے یہ کہ صحابہ کرام سے بڑھ کر زبان دانی کا دعویٰ کون کر سکتا ہے، جو ایک ایک لفظ کے لغوی اور محاورتی مفہوم سے واقف تھے۔ قرآن ان کے سامنے نازل ہو رہا تھا، آیت کے پس منظر اور سیاق وسباق سے بخوبی آگاہ تھے، انہیں تو پیغمبر ﷺ سے رجوع کئے بغیر قرآن سمجھ میں نہیں آیا، تو بعد کے لوگوں کو آپ ﷺ کی راہنمائی کے بغیر قرآن کیسے سمجھ میں آسکتا ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾(الأنعام:82)

"وہ لوگ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان میں کسی ظلم کی امیزش نہیں کی یہی لوگ ہیں جن کے لیے امن ہے اور یہی لوگ راہ یاب ہیں۔"

تو صحابہ کرام پریشان ہو گئے اور دربار نبوت میں آکر عرض کیا کہ (أينا لم يظلم) "ہم میں کون ایسا ہے جس نے ایمان کے بعد ظلم نہ کیا ہو، کہ ہر طرح کی معصیت اور گناہ ظلم کے دائرے میں آتا ہے اور شاید ہی کوئی اس سے محفوظ ہو، لہٰذا اس آیت کے مطابق تو کوئی بھی فوز وفلاح کا مستحق نہ ہوگا۔ آنحضور ﷺ نے فرمایا کہ یہاں ظلم کا عمومی مفہوم مراد نہیں ہے بلکہ ظلم کی ایک خاص اور انتہائی شکل شرک مراد ہے، چنانچہ قرآن ہی کی دوسری آیت میں شرک کو ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے۔②

کیا کوئی محض لغت کی مدد سے یہ متعین کر سکتا ہے کہ یہاں ظلم سے مراد عمومی ظلم نہیں بلکہ شرک ہے۔ اس کے علاوہ متعدد مثالیں جن میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کو قرآن سمجھنے کے لیے جناب رسالت مآب ﷺ سے مراجعت کی ضرورت پڑی، بلکہ وہ بڑے اہتمام سے معانی قرآن کو سیکھتے اور سکھاتے تھے، چنانچہ علامہ سیوطی نے لکھا ہے کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جیسے صحابہ کرام آنحضور ﷺ سے دس

---

① الموافقات 4/24، بحوالہ ترجمان السنۃ: 1/117۔

② صحیح بخاری، باب ظلم دون ظلم، کتاب الایمان، حدیث نمبر:۔32

آیتیں سیکھتے اوراس کے بعد جب تک کہ ان آیتوں کی علمی اور عملی کیفیات کو نہ معلوم کر لیتے آگے نہیں بڑھتے تھے۔ [1]

اگر قرآن کے معانی و مفہوم کو جاننے کے لیے زبان دانی کافی ہوتی اور احادیث کی ضرورت نہ ہوتی تو صحابہ کرام کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھنے اور سکھانے کی حاجت نہ ہوتی۔

علاوہ ازیں اگر مکمل قرآن قطعی الدلالت ہے تو صحابہ کرام کے درمیان قرآن فہمی کے سلسلہ میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے تھا کہ وہ اہل زبان تھے، اس کے علاوہ نزول قرآن کے پورے ماحول سے باخبر اور سیاق وسباق سے پورے آگاہ، حالانکہ ان کے درمیان متعدد موقعوں پر اختلاف ہوا ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ پورا قرآن قطعی الدلالت نہیں ہے بلکہ اس میں بہت سے الفاظ ایسے ہیں جن میں متعدد معانی کا احتمال ہے اور جس کے تعین کے لیے حدیث وغیرہ سے مراجعت ضروری ہے جیسا کہ جمہور امت کا یہی مسلک ہے۔ [2]

چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں: (لأن الکتاب یکون محتملا لأمرین فأکثر فتأتي السنة یتعین أحدھمافیرجع إلی السنة ویترک مقتضی الکتاب) [3]

"قرآن میں کبھی دو یا اس سے زیادہ معانی کا احتمال ہوتا ہے، حدیث ان میں سے ایک کو متعین کر دیتی ہے لہٰذا سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قرآن کے دیگر احتمالات کو ترک کر دیا جائے گا۔"

یہ تو بات دو اور دو چار کی طرح واضح ہے کہ بہت سے الفاظ متعدد معانی کا احتمال رکھتے ہیں اور اہل لغت نے اس کے متعدد معانی بیان کیے ہیں، قرآن میں بھی بہت سی جگہوں پر ایسے الفاظ استعمال ہوئے ہیں ایسی حالت میں کسی ایک مفہوم کی ترجیح کے لیے دو ہی راستے ہو سکتے ہیں۔ عقل انسانی یا جس پر قرآن نازل ہوا ہے اس کے ارشادات واقوال، پہلی صورت پُرخطر ہے اور انسانی کاوش اور ذہنی پیداوار کو نادانستہ قرآن بنانے کی کوشش، اور عقل کو معصوم سمجھنے کی غلطی، اور حدیث سے بے نیازی برتنے والے اسی غلطی میں مبتلا ہوتے ہیں، اللہ اس سے حفاظت فرمائے۔

---

[1] الاتقان 2/176۔

[2] دیکھیے اصول الفقه للخلاف/35۔

[3] الموافقات 4/8,10، بحوالہ ترجمان السنۃ 1/123۔

③ حدیث

جیسا کہ مذکور ہوا ہے کہ علامہ فراہی کے نزدیک قرآن حکیم کی تفسیر میں اصل حیثیت خود قرآن کو حاصل ہے، احادیث وغیرہ کو محض تائید اور تصدیق کے لیے تابع کی حیثیت سے نقل کرتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ:

''میں یہ یقین رکھنے کے باوجود کہ صحیح حدیثیں کبھی قرآن کے مخالف نہیں ہوسکتی ہیں پہلے آیات کی تفسیر آیات کی روشنی میں کرتا ہوں اور احادیث کا تذکرہ تابع کی حیثیت سے کرتا ہوں۔''[1]

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ:

''بہت سی روایتیں بظاہر قرآن کے خلاف ہوتی ہیں مگر قرآن کی روشنی میں اس کی تاویل کی جائے تو وہ بالکل قرآن کے مطابق ہوجاتی ہیں کیونکہ قرآن کی حیثیت ایک مرکز کی ہے اور تمام حدیثیں مختلف جہتوں سے اس کی طرف لوٹتی ہیں۔''

علامہ فراہی کے اس خیال سے کون انکار کرسکتا ہے کہ صحیح حدیث قرآن کے مخالف نہیں ہوسکتی ہے اور جو حدیث بظاہر قرآن کے خلاف معلوم ہو اس کی تاویل اور توجیہ کرکے قرآن کے موافق کرنا چاہیے، البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ کسی آیت سے اخذ کیا ہوا مفہوم کسی صحیح حدیث کے خلاف ہو، ایسی صورت میں حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ ذہنی اپج کے مخالف ہوتی ہے، اس حالت میں طریق واضح یہ ہے کہ حدیث کو اختیار کیا جائے، اور عقلی مفہوم سے گریز، یہ بڑی جرأت کی بات ہوگی اپنے پندار علم کے سامنے کسی صحیح حدیث کو رد کردیا جائے جسے جمہور امت نے اخذ وقبول کی سند عطا کی ہو، اور اسے معتبر اور مستند قرار دیا ہو۔ افسوس کہ علامہ فراہی کے یہاں اس طرح کی متعدد مثالیں ملتی ہیں جن میں انہوں نے خود اخذ کردہ مفہوم کے بالمقابل صحیح احادیث کو رد کردیا ہے اور بعض ایسی حدیثوں سے انکار کیا ہے جس کی تاویل ہوسکتی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''.....اور سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں پر ہے جو ایسی روایتوں کو قبول کرلیتے ہیں جو نصوص قرآن کی تکذیب کرتی ہیں مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کے جھوٹ بولنے کی روایت۔''[2]

---

① نظام القرآن:9

② نظام القرآن، ص:39۔

یہ صحیح بخاری کی ایک حدیث ہے جسے تاویل کر کے قرآن کے موافق بنایا جاسکتا ہے جیسا کہ محدثین نے کیا بھی ہے اور خود ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں:

"اگر کذب کے معنی توریہ کے لیے جائیں تو اس روایت کا صحیح محمل متعین ہو جاتا ہے اور عربی زبان کی رو سے یہ معنی صحیح ہیں۔"[1]

حدیثیں قرآن سے ماخوذ اور مستنبط ہیں، حدیث و قرآن میں شرح و متن کا رشتہ ہے، خود آپ ﷺ نے متعدد موقعوں پر حدیث بیان کرنے کے بعد اس کے قرآنی ماخذ کی نشاندہی کی ہے، علامہ فراہی نے عملی طور پر اپنی تفسیر میں اس اصول کو برتنے کی کوشش کی ہے، اور متعدد حدیثوں کے قرآنی ماخذ کی طرف رہنمائی کی ہے، اس موضوع پر "احکام الاصول" کے نام سے ان کی ایک مستقل تصنیف ہے جس میں انہوں نے دکھایا ہے کہ رؤیت باری، وارث کے لیے وصیت کا حکم، وصیت کا ایک تہائی تک محدود ہونا، خالہ اور پھوپھی کا محرمات میں سے ہونا آیت قرآن سے ثابت ہے، لیکن یہ بھی ایک انسانی کوشش ہے جس کا صحیح ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس کی بنیاد پر کسی صحیح حدیث کی ناقابل قبول تاویل یا انکار غلط اور ناروا ہے۔

واضح رہے کہ علامہ فراہی نظم قرآن سے عدم مطابقت کی وجہ سے صحیح حدیثوں کو رد کر دیتے ہیں، وہیں بکثرت ضعیف حدیث سے استدلال بھی کرتے ہیں جو ان کے خیال کے مطابق نظم قرآن کے موافق ہوتی ہے۔ قبول حدیث کے سلسلہ میں ان کا اصول یہ ہے کہ:

جس حدیث کا ماخذ قرآن میں متعین نہ کیا جاسکے اور حدیث کا حکم قرآن کے خلاف نہ ہو بلکہ اس پر اضافہ ہو تو یہ اضافہ اس بنا پر قبول کر لیا جائے گا کہ وہ اس نور بصیرت کا نتیجہ ہے جو حضور ﷺ کو بطور خاص عطاء ہوئی تھی، ایسے احکام کو سنت میں مستقل اصل قرار دیا جائے گا۔۔۔ احکام کی ایسی روایات جن کی بنیاد قرآن میں نہ ملتی ہو اور نہ اس اضافہ کا قرآن متحمل ہو سکتا ہو اور وہ قرآن کے نصوص کے خلاف ہو یا ان کے ماننے سے قرآن کا جلی یا خفی نسخ لازم آتا ہو ان کا ترک کرنا ضروری ہے کیونکہ ان کی نسبت آنحضور کی طرف درست نہیں ہے۔

متواتر حدیث کے ذریعہ "کتاب اللہ" کی کسی آیت کو منسوخ کرنا ممکن ہے یا نہیں یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے۔

[1] حاشیہ نظام القرآن، ص:39۔

جمہور فقہاء محدثین اس کے قائل ہیں، جن میں امام اعظم ابوحنیفہ اور امام مالک کا نام سرفہرست ہے، امام شافعی وغیرہ اس کے قائل نہیں ہیں، علامہ فراہی بھی اسی نقطہ نظر کے مؤید ہیں لیکن جس لب ولہجہ میں انہوں نے حنفیہ وغیرہ کی تردید کی ہے وہ جادۂ اعتدال سے ہٹی ہوئی اور شدت پسندی پر مبنی ہے، وہ لکھتے ہیں:

''امام شافعی، احمد بن حنبل اور عام اہل حدیث، حدیث کو قرآن کے لیے ناسخ نہیں مانتے، اگرچہ حدیث متواتر ہو، پس جب ائمہ حدیث جو حدیث کے معاملہ میں صاحب البیت کی حیثیت رکھتے ہیں اس بات کے قائل نہیں ہیں تو ہم اس بارے میں فقہاء و متکلمین کی رائے کو کوئی وزن نہیں دیتے، اللہ تعالیٰ ہم کو اس فتنہ سے امن میں رکھے کہ ہم اس بات کے قائل ہوں کہ رسول، اللہ کے کلام کو منسوخ کر سکتا ہے، اس طرح کے مواقع میں تمام تر دخل راویوں کے وہم اور ان کی غلطی کو ہے۔''[1]

حقیقت یہ ہے کہ تمام فقہاء ومحدثین اس بات کے قائل ہیں کہ حدیث بھی ایک طرح سے ''وحی'' اور اللہ کا کلام ہے، کہ الفاظ الہامی نہیں ہوتے بلکہ معانی کا القاء من جانب اللہ ہوتا ہے، اور جب وہ اللہ کا کلام ہے اور قطعی ویقینی ذریعہ سے ثابت ہے تو اس کے ذریعہ سے کسی آیت کو منسوخ کرنے میں کیا قباحت ہے کہ اسے فتنہ سے تعبیر کیا جائے، کہ یہ بھی کلام اللہ کو کلام اللہ کے ذریعہ منسوخ کرنے کے قبیل سے ہے نہ کہ رسول اللہ ﷺ اپنی طرف سے منسوخ کرتے ہیں چنانچہ امام غزالی لکھتے ہیں: (والحقيقة أن الناسخ هوالله عزوجل على لسان رسوله ﷺ والمقصودأنه ليس من شرطه أن ينسخ حكم القرآن بالقرآن بل على لسان رسوله ﷺ بوحي ليس بقرآن، وكلام الله تعالىٰ واحدهو الناسخ باعتباروالمنسوخ باعتبارو ليس له كلامان أحدهماقرآن والآخرليس بقرآن إنما الف فى العبارات فربمادل علي كلامه بلفظ منظوم يأمرنابتلاوته فيسمّىٰ قرآناً وبمادلّ بغيرلفظ متلوفيسمى سنةوالكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هوالله تعالىٰ على كل حال۔)[2]

''حقیقت یہ کہ ناسخ اللہ تعالیٰ ہی ہے اگرچہ الفاظ رسول اللہ ﷺ کے ہیں، اور قرآن کے نسخ کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ قرآن ہی کے الفاظ کے ذریعہ ہو بلکہ رسول اللہ ﷺ کی زبانی ایسی وحی سے بھی نسخ

---

[1] مقدمہ نظام القرآن، ص: 41

[2] المستصفی 1/125، ابوحامد محمد بن محمد الغزالی، ط: دار المعرفہ بیروت لبنان

ہوسکتا ہے جو قرآن نہ ہو،لہٰذا ایک طرح سے ناسخ ومنسوخ دونوں خدا کا ہی کلام ہے،فرق صرف الفاظ وعبارت کا ہے، اللہ کا کلام وہ بھی ہے جس کے الفاظ بھی منجانب اللہ ہیں اور ہمیں اس کی تلاوت کا حکم ہے، جسے قرآن کہاجاتا ہے اور وہ بھی ہے جس کے الفاظ اللہ کی طرف سے نہیں ہیں ، جسے سنت کہاجاتا ہے ،قرآن ہو یا سنت دونوں کو سنانے اور بیان کرنے والے رسول اللہ ﷺ ہیں اور ہر حالت میں ناسخ اللہ تعالیٰ ہی ہے''۔

اور علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

(ولایخفاک أن السنةشرع من اللّٰہ عزوجل کاأن الکتاب شرع منه سبحانه وقدقال ماآتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنه فانتھواوأمرسبحانه باتباع رسوله فی غیرموضع فی القرآن فھذابمجردہ یدل علیٰ أن السنة الثابتة عنه ثبوتاعلی حدثبوت الکتاب العزیز حکمھاحکم القرآن فی النسخ وغیرہ ولیس فی العقل مایمنع من ذلک ولافی الشرع۔)[1]

"تم پر یہ پوشیدہ نہیں ہے کہ جس طرح سے قرآن اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ شریعت ہے اسی طرح سے حدیث بھی ہے۔اور اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے کہ رسول ﷺ جو پیش کریں اسے تھام لو،اور جس سے روکیں اس سے رک جاؤ،اور قرآن میں متعدد جگہوں پر رسول اللہ ﷺ کی پیروی کا حکم دیا گیا ہے،جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو سنت رسول اللہ ﷺ سے یقینی اور قطعی ذریعہ سے ثابت ہے جس طرح سے کہ قرآن ،اس کا حکم نسخ وغیرہ میں قرآن ہی کا حکم ہے،اور دین وعقل کے اعتبار سے یہ ممتنع نہیں ہے۔"

امام شافعی کی یہ بات دلیل کے اعتبار سے اس قدر کمزور ہے کہ خود ان کے پیروکاروں نے ان کے کلام کی تاویل کر کے اسے جمہور کے نقطہ نظر سے قریب تر بنانا چاہا ہے۔[2]

مگر فراہی صاحب ہیں کہ اس قدر مضبوط نقطہ نظر کے لیے"فتنہ" کا لفظ استعمال کرتے ہیں ،سچ تو یہ ہے کہ اس طرح کی بات وہی کہہ سکتا ہے جو حدیث کی حیثیت سے ناواقف ہو یا اسے وحی الٰہی کے خانے میں رکھنے کا قائل نہ ہو جیسا کہ منکرین حدیث کا خیال ہے۔

---

[1] ارشاد الفحول،ص:191،محمد بن علی بن محمد الشوکانی،ت:1255ھ،ط:دار المعرفہ بیروت،1979ء۔

[2] حوالہ مذکور،ص:191-192

صحیح بخاری و مسلم کی احادیث کو علماء محققین کی ایک جماعت نے مختلف قرائن اور شواہد کی روشنی میں قطعی اور یقینی قرار دیا ہے اگر چہ وہ خبر واحد ہی کیوں نہ ہو [1]۔

لیکن علامہ فراہی کو اس سے اتفاق نہیں ہے ان کے خیال کے مطابق یہ طرز عمل، علماء کو خدائی مقام دینے کے مترادف ہے۔ [2]

حاصل یہ ہے کہ حدیث کے تعلق سے ان کے یہاں منفی طرز عمل اور شدت پائی جاتی ہے اور ان کی تحریروں سے انکار سنت کی فکر کو غذا ملتی ہے ان سے متاثر شخص احادیث کے سلسلہ میں بڑا جری ہو جاتا ہے اور معمولی وہم کی بنیا پر حدیث کو رد کر دیتا ہے۔

(4) اسرائیلی روایات

تفسیر کے خبری ماخذ میں سے ایک ماخذ اسرائیلی روایات بھی ہے، علامہ فراہی نے بھی اپنی تفسیر میں اس سے مدد لی ہے بلکہ وہ احادیث کے بہ نسبت اسرائیلی روایات سے کچھ زیادہ ہی اعتنا برتتے ہیں، اس سلسلہ میں اپنے طرز عمل کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اگر تم کو شبہ ہو کہ یہ کتب مقدسہ غیر محفوظ ہیں اس وجہ سے قرآن کی تاویل میں ان سے رجوع کریں گے تو غلطی میں پڑنے کا امکان ہے تو یہ شبہ بالکل بجا ہے لیکن ہم یہ بات نہیں کہتے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ پہلے قرآن کو خود قرآن اور عربی زبان کی مدد سے سمجھنا چاہیے، پھر اگر کتب مقدسہ میں ایسی بات ملے جو معنی اور اسلوب کے اعتبار سے قرآن سے ملتی جلتی ہو یا اس سے واضح تعلق رکھتی نظر آئے تو دونوں باتوں پر تدبر اور دونوں کے اسلوبوں کے تقابل سے قرآن کی بلاغت واضح ہوگی، نیز مختلف معانی میں سے ہم جس مفہوم کو ترجیح دیں گے اس تائید سے مزید اس پر ہمارا اعتماد مضبوط ہوگا۔" [3]

اپنے اس اصول کی پاسداری کرتے ہوئے انہوں نے عام طور پر اسرائیلی روایات کو چھان پھٹک کر تائید اور

---

(1) دیکھیے شرح نخبہ، ص:7، مختصر علوم الحدیث، ص:35۔

(2) فاتحہ نظام القرآن، ص:32-33۔

(3) مقدمہ نظام القرآن، ص:46

تصدیق ہی کے طور پر پیش کیا ہے، اور رطب و یابس روایات کو نقل کرنے سے گریز کیا ہے، لیکن بعض جگہوں پر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ انہوں نے قرآنی مقصد اور مفہوم کو اسرائیلی روایت کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی ہے اور واضح مفہوم کو نظر انداز کر دیا ہے، مثلاً حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام اور بنی اسرائیل کے بخیر و عافیت دریا سے نکل جانے کے سلسلہ میں تورات کا بیان ہے کہ پھر موسیٰ نے اپنا ہاتھ سمندر کے اوپر بڑھایا اور خداوند نے رات بھر تند پوربی آندھی چلا کر اور سمند کو پیچھے ہٹا کر اسے خشک زمین بنا دیا اور پانی دو حصے ہو گیا۔

علامہ فراہی تورات کے اس بیان کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

یہ پوربی آندھی رات بھر چلتی رہی اور صبح کو تھم گئی، ہوا کے زور نے سمندر کا پانی مغرب کی طرف خلیج سویز میں ڈال دیا اور مشرقی خلیج، خلیج عقبہ کو بالکل خشک چھوڑ دیا اور پھر جب آندھی تھم گئی تو پانی اپنی جگہ پر پھیل گیا اور موسیٰ علیہ السلام کا تعاقب کرنے والی جماعت غرق ہوگئی، اس کی تصدیق قرآن مجید سے بھی ہوتی ہے۔ سورہ دخان میں ہے ﴿فَأَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا إِنَّكُم مُّتَّبَعُونَ وَاتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُندٌ مُّغْرَقُونَ﴾ (الدخان: 23)

"پس میرے بندوں کو رات کے وقت نکال لے جاؤ، تمہارا تعاقب کیا جائے گا اور سمندر کو ساکن چھوڑ دو بے شک وہ غرق ہونے والی ہے، ﴿وَاتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْوًا﴾ میں (رهوا) کے معنی سکون کے ہیں اور دریا کا سکون ظاہر ہے کہ ہوا کے سکون سے ہوتا ہے۔[1]

علامہ فراہی کی یہ توجیہ صراحتاً قرآن سے متصادم ہے، کیونکہ قرآن یہ کہتا ہے کہ بنی اسرائیل جب دریا کے پاس پہنچے تو دریا اپنی پوری روانی سے بہہ رہا تھا اور فرعون کا لشکر ان کے بالکل قریب آ چکا تھا، سامنے ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر اور پیچھے بالکل قریب فرعون کا لشکر جرار، یہ صورت حال دیکھ کر بنی اسرائیل چیخ اٹھے ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ ہم تو پکڑ لئے گئے۔" حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جواب دیا ﴿كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ یہ جواب بتلا رہا ہے کہ بنی اسرائیل کے سمندر تک پہنچنے سے پہلے کوئی راستہ نہیں بنا تھا، اس کے بعد اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے وحی آتی ہے۔ ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾ (ہم نے موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس وحی بھیجی کہ اپنا عصا سمندر پر مارو، چنانچہ سمندر دو نیم ہو کر پہاڑ کی طرح دونوں جانب کھڑا ہو گیا) ﴿فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ

---

[1] تفسیر نظام القرآن، ص: 131-132۔

فِرۡقٍ كَالطَّوۡدِ الۡعَظِيۡمِ﴾(الشعراء:52،66)

لہٰذا یہ خیال کہ رات بھر آندھی چلتی رہی اور ہوا کے زور سے سمندر کا پانی نہر سویز میں چلا گیا کسی بھی طرح صحیح نہیں ہے کیونکہ قرآن صرحتاً کہتا ہے کہ پانی پہاڑ کی طرح دونوں جانب نگاہوں کے سامنے موجود تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہوا تو پہلے سے چل رہی تھی لیکن جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس پر لاٹھی ماری تو ہوا میں تیزی اور شدت آ گئی جس کی وجہ سے سمندر دولخت ہو گیا، اس کا تقاضا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عبور دریا کے وقت ہوا شدت سے چل رہی ہوتا کہ سمندر کا پانی اپنی جگہ پر نہ آجائے، لیکن یہ بھی قرآن کے بیان کے خلاف ہے کیونکہ قرآن کی وضاحت کے مطابق سمنداس وقت پرسکون تھا ﴿وَاتۡرُكِ الۡبَحۡرَ رَهۡوًا﴾ اور مولانا فراہی کے الفاظ میں دریا کا سکون ظاہر ہے کہ ہوا کے سکون سے ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ دریا کے دولخت ہو جانے میں "ہوا" کا کوئی دخل تھا تو قرآن میں اس کا کوئی تذکرہ کیوں نہیں ہے حالانکہ قوم عاد کی تباہی کے سلسلہ میں ہوا کا اثر تھا تو قرآن نے صراحتاً اس کا ذکر کیا ہے، لہٰذا کیا ضرورت ہے کہ قرآن کی صراحت سے چشم پوشی کر کے مشکوک اسرائیلی روایت کے ذریعہ اس کے بیان پر اضافہ کیا جائے۔ [1] [2]

خلاصۂ مباحث از مؤلف، حافظ صلاح الدین یوسف

مولانا فراہی صاحب کی تحریرات، ان کے بیان کردہ اصولوں اور ان کے طرز تفسیر، ان سب سے حدیث کے بارے میں ان کا جو موقف سامنے آتا ہے، وہ امت مسلمہ کے اس متفقہ موقف سے یکسر مختلف ہے جو آج تک علمائے اسلام کا چلا آرہا ہے بلکہ وہ ان لوگوں کے قریب یا بالکل ان جیسا ہی ہے جو حدیث کی حجیت واہمیت کے منکر ہیں۔

ان کے اور دیگر منکرین حدیث کے درمیان صرف ایک فرق ہے کہ وہ ڈنکے کی چوٹ پر اپنے موقف کا اثبات واظہار کرتے ہیں اور فراہی صاحب اور ان کے پیروکاروں نے اس کے لیے "نظم قرآن" کا خوش نما عنوان اور اسی

---

[1] یہ اضافہ نہیں ہے بلکہ قرآن کی صراحت کے مقابلے میں تحریف شدہ تورات کے بیان کو زیادہ صحیح قرار دینا یا اس کی تغلیط ہے۔ نعوذ باللہ من ذلک (ص-ی)

[2] مجلہ "ترجمان الاسلام، بنارس، بھارت شمارہ:5 بابت، اپریل، مئی، جون، 2002ء۔

انداز کے کچھ اور حیلے، جسے انہوں نے "اصول" قرار دیے ہیں، اختیار کیے ہیں تاہم ان سب کا مآل انکارِ حدیث ہی ہے، جیسا کہ ہم نے ان سب کا تجزیہ کر کے اس حقیقت کو بالکل واضح کر دیا ہے۔

البتہ لوگوں کو ان کے اس رویّے اور خوش نما عنوانات سے فراہی گروہ کو ان کے امام سمیت سمجھنے میں مشکل پیش آئی ہے یا ان کے بارے میں خوش فہمی کا شکار رہے ہیں اور بہت سے لوگ تو اب تک بھی ہیں۔

لیکن جن لوگوں نے دقّتِ نظر سے کام لیا اور عنوانات کی خوش نمائی سے مغالطے کا شکار نہیں ہوئے، انہوں نے فراہی صاحب کی زندگی ہی میں ان کو انکارِ حدیث کا مرتکب قرار دیا جس کی صفائی کے لیے مولانا اصلاحی کو ان کی طرف سے وکالت صفائی کا فریضہ انجام دینا پڑا۔

لیکن کسی واضح اور بڑے جرم پر کسی کی وکالت صفائی پردہ نہیں ڈال سکتی۔ اور اب تو اس کے اتنے واضح شواہد اور دلائل سامنے آگئے ہیں کہ اس کا انکار کسی کے لیے ممکن ہی نہیں رہا ہے۔ کیونکہ استاذ گرامی کے بعد ہونہار ترین شاگرد کے افکار و خیالات بھی عملی صورت میں سامنے آگئے ہیں جن کو پوری تفصیل کے ساتھ ہم نے دنیائے علم و تحقیق کے سامنے پیش کر دیا ہے۔

علاوہ ازیں اپنے اس موقف میں ۔ استاذ اور شاگرد دونوں کے بارے میں ۔ہم اکیلے نہیں ہیں بلکہ جنہوں نے بھی امت مسلمہ کے متفقہ موقف کے مقابلے میں فراہی موقف کا جائزہ لیا ہے، وہ اسی نتیجے پر پہنچے ہیں جو نتیجۂ تحقیق بالدلائل ہم نے پیش کیا ہے۔ اسی لیے ہم نے ان کے نتائج تحقیق بھی باحوالہ نقل کر دیے ہیں۔

مدرسۃ الاصلاح کی "صراطِ مستقیم" اور اس کا "مقصدِ اساسی" سنت کا انکار

آخر میں ہم صرف ایک اقتباس پیش کر کے اپنے مضمون کو ختم کرتے ہیں۔ یہ ایک اقتباس ہی اس گروہ کے موقف اور اس کی تمام تر سعی و کاوش کو آشکارا کرنے کے لیے کافی ہے، بشرطیکہ چشم بصیرت وا ہو اور دلِ بینا سے انسان بہرہ ور ہو۔

یہ اقتباس اس مدرسۃ الاصلاح کی بابت ہے جس کو فراہی صاحب نے عروج و ترقی سے ہم کنار فرمایا تھا، اس تحریر کی بابت مولانا سید سلیمان ندوی صاحب کی وضاحت ہے کہ "یہ تحریر خود مولانا (فراہی) نے لکھی تھی یا ان کی فرمائش سے لکھی گئی اور ان کی نظر سے گزر کر اصلاح پا چکی تھی۔"

اس تحریر کا ایک حصہ ملاحظہ ہو۔

"مدرسۃ الاصلاح کا دعویٰ ہے کہ اس نے مذہبی تعلیم کی صراط مستقیم کو پالیا ہے، اس نے اسے اپنا مقصد اساسی قرار دیا ہے۔ وہ مقصد اساسی اور وہ صراط مستقیم کیا ہے؟ وہ وہی ہے جس پر آنحضرت ﷺ نے اپنی امت کو چھوڑا تھا جس کی آخری خطبے میں وصیت فرمائی تھی کہ "میں تمہارے لیے کتاب اللہ چھوڑے جاتا ہوں جب تک اسے مضبوط پکڑے رہو گے ہرگز گمراہ نہ ہو گے۔"" (1)

آپ ﷺ کا یہ فرمان مؤطا امام مالک میں موجود ہے، گویہ آپ کے آخری خطبے کا حصہ نہیں ہے۔ علاوہ ازیں یہ پورا فرمان اس طرح ہے۔ (تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كِتَابَ اللّٰهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ) (2)

"میں تمہارے اندر دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں ایک کتاب اللہ، دوسری اپنی سنت، جب تک ان دونوں کو مضبوطی سے پکڑے رہو گے، ہرگز گمراہ نہیں ہو گے۔"

اہل علم غور فرمالیں "مدرسۃ الاصلاح" کی "صراط مستقیم" اور "مقصد اساسی" فرمان رسول میں کتر بیونت کر کے صرف "کتاب اللہ" کو قرار دیا گیا ہے۔ ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ ﴿فَإِلَى اللّٰهِ الْمُشْتَكَىٰ﴾

---

(1) کتاب "ذکر فراہی" تالیف ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی، ص: 462-463 طبع لاہور۔

(2) مؤطا امام مالک، کتاب القدر، باب النهى عن القول بالقدر، حدیث: 3338

حدیثِ دیگراں

دیگر اہلِ علم کی تحریریں

مولانا فراہی کی بابت ہم نے جو گفتگو کی ہے، وہ تمام تر ان کے بیان کردہ ان اصولوں پر مبنی ہے جو انہوں نے قرآن کریم کی تفسیر وتوضیح کے لیے بہ زعم خویش ضروری سمجھے ہیں۔ان اصولوں کی روشنی میں مرحوم نے جو چند سورتوں کی تفسیر کی ہے اور وہ "مجموعۂ تفاسیر فراہی" کی صورت میں مطبوع ہے۔ان پر ہم نے تبصرہ کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ان ہی فراہی اصولوں پر تفسیر "تدبر قرآن" مکمل شکل میں ہمارے سامنے ہے، اس کا جائزہ لے کر ہم واضح کر چکے ہیں کہ یہ تمام اصول دراصل انکار حدیث کا اور مسلّماتِ اسلامیہ کے انکار کا شاخسانہ ہیں، ہماری اس تنقید سے پہلے ممکن ہے بہت سے لوگوں کو اس حقیقت کے ماننے میں تأمل یا انکار ہو۔لیکن ہماری مفصل تنقید کے بعد اس کا انکار سوائے مکابرہ کے کچھ نہیں ہوگا۔تاہم ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (الروم:32) کے تحت فراہی گروہ کے لیے اس کڑوی گولی کا نگلنا ناممکن ہوگا۔

بہر حال "تدبر قرآن" فراہی اصولوں ہی کا پرتو اور عکس ہے، اس لیے ہم نے فراہی صاحب کے تفسیری اجزاء پر بحث غیر ضروری سمجھی ہے، علاوہ ازیں ہماری اس تنقید میں مولانا فراہی کی بیشتر تفسیری گفتگو پر بھی تنقید آگئی ہے کیونکہ ان دونوں تفسیر کی بنیاد احادیث صحیحہ کے انکار پر ہے اس لیے دونوں کی گمراہیاں بھی یکساں اور مشترک ہیں۔

اس کے باوجود ہم مولانا رضی الاسلام ندوی حفظہ اللہ کے بعض مضامین اس نقطۂ نظر کے تحت شائع کر رہے ہیں کہ ایک تو یہ واضح ہو جائے کہ ہم اپنے بیان کردہ موقف میں اکیلے نہیں ہیں بلکہ پاک وہند کے وہ دیگر اہل علم بھی ہمارے ساتھ ہیں جنہوں نے غیر جانبداری سے اصلاحی وفراہی تحریروں کو پڑھا ہے۔دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ تحریریں بھارت میں چھپی ہیں، پاکستان کے اہل علم کے علم میں شاید نہ ہوں، ہماری کتاب میں شامل ہونے کی وجہ سے اہل پاکستان کے لیے بھی ان سے استفادہ ممکن ہو جائے گا۔لیجیے آئندہ صفحات میں یہ دونوں فاضلانہ مضمون بھی ملاحظہ فرمائیں (ص،ی)۔

مولانا محمد رضی الاسلام ندوی، علی گڑھ، بھارت

تفسیر سورۃ الفیل

مولانا فراہی کی تحریروں میں بعض خیالات ایسے ملتے ہیں، جو قرآن کے طالب علموں کو کھٹکتے ہیں، اس لیے کہ ان خیالات کے سلسلہ میں وہ امت کی پوری تاریخ میں منفرد ہیں۔ انہی میں ایک وہ رائے بھی ہے جس کا اظہار انہوں نے تفسیر سورۃ الفیل میں کیا ہے، وہ یہ کہ لشکرِ ابرہہ کا مقابلہ اہل مکہ نے کیا تھا اور پرندے ان پر سنگ باری کرنے نہیں، بلکہ ان کی لاشوں کو کھانے کے لیے آئے تھے۔ ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی اپنی تفسیر تدبر قرآن [1] میں بعینہ یہی خیالات اختصار کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ نے ارض القرآن [2] میں اصحاب الفیل پر بحث کرتے ہوئے مشہورِ عام روایت ذکر کرنے کے بعد اس نظریہ کا سرسری تذکرہ کر دیا ہے۔ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی [3] اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی [4] نے اس پر متعدد اعتراضات کیے ہیں اور دلائل کے ساتھ اس کی غلطی واضح کی ہے۔ مولانا شبیر احمد ازہر میرٹھی نے بھی اپنے ایک مضمون تفسیر سورۂ فیل، (شائع شدہ ماہ نامہ ''الرشاد''، ماہ اکتوبر، نومبر 1985ء) میں جو ان کی زیر تالیف تفسیر "مفتاح القرآن" کا حصہ ہے، اس پر اعتراضات کیے ہیں۔ خیال تھا کہ ان بحثوں کے نتیجے میں مذکورہ رائے کی غلطی واضح ہوگئی ہے، لیکن سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ کے شمارہ اپریل تا جون 1987ء میں مولانا نسیم ظہیر اصلاحی کا ایک مضمون شائع ہوا ہے، جس میں مولانا میرٹھی کے اعتراضات کا جائزہ لیا گیا ہے اور مولانا فراہی کی رائے کی تائید کی گئی ہے۔ چوں کہ ان تمام مناقشات و مباحثات کی بنیاد مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل ہے، اس لیے یہاں براہ راست اسی کا جائزہ لیا جائے گا، ساتھ ہی مولانا امین احسن اصلاحی اور مولانا نسیم ظہیر اصلاحی کے استدلالات پر بھی گفتگو کی جائے گی۔

---

[1] امین احسن اصلاحی، تدبر قرآن، فاران، پاکستان، ج:8، ص:560-566

[2] سید سلیمان ندوی، ارض القرآن، ج:1، ص:315 دار المصنفین، اعظم گڑھ طبع چہارم، 1955ء۔

[3] حفظ الرحمن سیوہاروی، قصص القرآن، سوم بحث اصحاب الفیل، ندوۃ المصنفین، دہلی۔

[4] ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن، ج:3، تفسیر سورۂ فیل، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی۔

مولانا فراہی کا طریقۂ تفسیر

مولانا فراہی کے نزدیک بنیادی ماخذ صرف قرآن ہے، حدیث کو فرع کی حیثیت حاصل ہے، اس لیے ان کے نزدیک تفسیر کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے قرآن میں تدبر کیا جائے اور قرآن کے الفاظ، سیاق وسباق اور نظم سے اس کا مفہوم سمجھا جائے، پھر جو مفہوم سمجھ میں آیا ہو اس پر حدیث کو پرکھا جائے۔ اگر حدیث سے بھی وہ مفہوم معلوم ہوتا ہو تو حدیث کو قبول کر لیا جائے:

"شان نزول خود قرآن کے اندر سے اخذ کرنی چاہئے اور احادیث وروایات کے ذخیرہ میں سے صرف وہ چیزیں لینی چاہئیں جو نظمِ قرآن کی تائید کریں، نہ کہ اس کے تمام نظام کو درہم برہم کریں۔ پھر سب سے زیادہ لائقِ اہتمام وہ شانِ نزول ہے جو خود قرآن سے مترشح ہو رہی ہو۔ [1]

یہی طریقہ کار انہوں نے تفسیر سورۂ فیل میں بھی اپنایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"مفسرین عموماً قصہ کی تمام تفصیلات روایات سے اخذ کرتے ہیں اور ضعیف وقوی روایات میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ یہ شکل مضر اور عموماً صحیح تاویل تک پہنچنے سے مانع ہوتی ہے، اس لیے ضروری ہے کہ واقعہ کی اصلی شکل روایات سے بالکل الگ کر کے دیکھی جائے، اس کے بعد روایات پر بھی نظر ڈالی جائے اور کمزور وایات کو صحیح روایات سے چھانٹ کر الگ کیا جائے۔" [2]

قرآن میں تدبر ضروری ہے، لیکن روایات کو پس پشت ڈال کر صرف عقل کا سہارا لینا اور روایات کو عقلی طور پر سمجھ میں آنے والے مفہوم پر پرکھنا حد اعتدال سے تجاوز ہے۔ ایک تاریخی واقعہ کے سلسلہ میں صحیح روایات کے ساتھ ضعیف اور مبالغہ آمیز روایات ہونے کا امکان ہے لیکن اس کی وجہ سے تمام روایتوں کو بے بنیاد اور خود ساختہ قرار دینا صحیح نہیں۔

---

[1] مولانا حمید الدین فراہی، مقدمہ نظام القرآن، ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی، ص: 26-27، طبع اول، دائرہ حمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ۔

[2] ایضاً، تفسیر سورہ فیل، ص: 42۔

مشہور عام روایت پر شبہ

(الف) روایت کی سند کے بارے مولانا فراہی نے لکھا ہے:

"جو حالات وواقعات بیان کیے گئے ہیں سب یک قلم بے بنیاد ہیں۔ازروئے سند ان میں سے ایک روایت بھی قابل اعتماد نہیں۔یہ تمام روایات ابن اسحاق پر ختم ہوتی ہیں اور اہل فن کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں۔"[1]

مولانا نسیم اصلاحی نے بھی ابن حجر رحمہ اللہ کی تہذیب التہذیب سے بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، جیسے امام مالک رحمہ اللہ کا قول "محمد بن اسحاق دجال ہے"۔امام بخاری رحمہ اللہ کا قول "محمد بن اسحاق ایک ہزار حدیثوں میں منفرد ہے"۔ابن نمیر رحمہ اللہ کا قول "مجہول لوگوں سے بے بنیاد روایات نقل کرتے ہیں"۔احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا قول "محمد اسحاق تدلیس کرتے ہیں" وغیرہ۔پھر حاشیہ میں لکھا ہے کہ "امام بخاری اور دوسرے ائمہ حدیث انہیں بالکل نا قابل اعتماد سمجھتے ہیں۔"[2]

لیکن ان تمام اقوال کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔امام مالک رحمہ اللہ کے قول کا ایک خاص پس منظر ہے۔مدینہ میں ابن اسحاق سے بڑھ کر علم الانساب جاننے والا کوئی نہ تھا۔ابن اسحاق کا خیال تھا کہ امام مالکؒ ذی اصبح کے آزاد کردہ غلاموں میں سے ہیں، جب کہ امام مالک رحمہ اللہ اپنے آپ کو حمیر کی شاخ اصبح میں سے سمجھتے تھے۔اسی وجہ سے دونوں میں منافرت تھی۔جب امام مالک رحمہ اللہ نے موطا تصنیف کی تو ابن اسحاق نے کہا (ائتونی به فأنا بیطاره) (اسے میرے پاس لاؤ، اس کا ناقد تو میں ہوں) یہ بات امام مالک رحمہ اللہ کو معلوم ہوئی تو انہوں نے فرمایا "هذا دجال من الدجاجلة،یروی عن الیهود" (یہ دجالوں میں سے ایک دجال ہے۔یہود سے روایت نقل کرتا ہے۔) ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے لکھا ہے:

"امام مالک رحمہ اللہ حدیث کی وجہ سے ابن اسحاق پر عیب نہیں لگاتے تھے، بلکہ وہ اس لیے ان کا انکار کرتے تھے۔کہ وہ غزوات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق یہودیوں کی ان اولادوں کی روایات نقل کرتے تھے جو مسلمان

---

[1] ایضاً،ص:45۔

[2] سہ ماہی تحقیقات اسلامی،ص:62-63،ج:6،ش:2،اپریل تا جون 1987ء۔

ہو چکے تھے اور جنہیں خیبر، قریظہ اور نضیر کی جنگوں کے حالات اور اپنے آباء واجداد کے متعلق اس طرح کے عجیب وغریب واقعات یاد تھے۔ ابن اسحاق یہ روایات معلوم کرنے کے لئے ان کا تتبع کرتے تھے اور اس بات کا التزام نہ کرتے تھے کہ وہ قابل اعتماد بھی ہیں۔ ①

ان پر ایک اعتراض تدلیس کا بھی ہے، لیکن اس سے کسی کا مدلّس ہونا اس کی تضعیف کے لیے کافی نہیں ہے۔ زہری بھی تدلیس کرتے تھے اور ان سے پہلے عروہ بھی تدلیس کرتے تھے، لیکن کسی نے ان کو مطعون نہیں کیا، بلکہ خود امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے تدلیس کے باوجود عروہ کی روایات قبول کی ہیں۔ ڈاکٹر حمید اللہ فرماتے ہیں:

”یہ اسلوب اس فرق سے متعلق ہے جو حدیث اور تاریخ کے درمیان موجود ہے۔ حدیث میں مربوط قصہ مطلوب نہیں ہوتا، بلکہ بیان کردہ واقعات کی معرفت کے بارے میں ہر گواہ کی گواہی مطلوب ہوتی ہے۔ جہاں تک تاریخ کا تعلق ہے اس کا انحصار تو حدیث پر ہے، لیکن اس کی غرض یہ ہے کہ تاریخی حکایت کے متعلق ایک مکمل اور مربوط قصہ کے طور پر خبر بہم پہنچائی جائے، بغیر اس کے کہ کلام کو اسانید اور بیانات کے تکرار سے بوجھل کیا جائے۔“ ②

ابن اسحاق کو مطعون کرنے والوں سے کہیں زیادہ تعداد ان لوگوں کی ہے جنہوں نے ان کی توثیق کی ہے۔ شعبہ، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، یحییٰ بن سعید، حماد بن زید، حامد بن سلمہ جیسے عظیم محدثین نے ان سے روایت کی ہے ③۔ سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ میں بھی ان کی روایات موجود ہیں۔ ④

جس شخص کو متعدد ائمہ حدیث نے ثقہ قرار دیا اور جس کی روایات (صحیح بخاری کے علاوہ) صحاح تک میں موجود ہوں، اس کی روایت کو محض چند لوگوں کی تضعیف کی وجہ سے (وہ بھی ایک مخصوص پس منظر میں) ناقابلِ اعتبار قرار دینا صحیح نہیں اس سلسلہ میں عصر حاضر کے مشہور محقق علامہ شبلی نعمانی رحمہ اللہ کی رائے ملاحظہ ہو:

---

① نقوش، لاہور، رسول نمبر، 11 / 380، مقدمہ بر سیرت ابن اسحاق، از ڈاکٹر محمد حمید اللہ۔

② ایضا ص:385۔

③ ایضا ص:386، بحوالہ جماعیلی، الکمال في معرفة الرجال، مخطوطہ برلین۔

④ مقدمہ بر سیرت ابن ہشام از محققین دار احیاء التراث العربی لبنان، ص:4۔

"محمد بن اسحاق تابعی ہیں۔ایک صحابی حضرت انس ﷛ کو دیکھا تھا۔علم حدیث میں کمال تھا۔۔۔ان کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کی نسبت محدثین میں اختلاف ہے۔امام مالک ﷫ ان کے سخت مخالف ہیں، لیکن محدثین کا عام فیصلہ یہ ہے کہ مغازی اور سیَر میں ان کی روایتیں استناد کے قابل ہیں۔امام بخاری نے صحیح بخاری میں ان سے روایت نہیں لی، لیکن جزءالقراءۃ میں ان سے روایت لی ہے۔تاریخ میں تو اکثر واقعات ان ہی سے لیے ہیں۔ابن حبان ﷫ نے کتاب الثقات میں لکھا ہے کہ محدثین کو محمد بن اسحاق کی کتاب پر اعتراض تھا تو یہ تھا کہ خیبر وغیرہ کے واقعات وہ ان یہودیوں سے دریافت کر کے داخلِ کتاب کرتے تھے جو مسلمان ہو گئے تھے اور چوں کہ یہ واقعات انہوں نے یہودیوں سے سنے ہوں گے اس لئے ان پر پورا اعتماد نہیں ہو سکتا۔"[1]

یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ یہ روایت صرف محمد بن اسحاق کے واسطے سے مروی ہے، اس لئے کہ روایت کے بعض اجزاء دوسرے راویوں جیسے قتادہ، عبیدہ بن عمر، ابن عباس، سعید بن جبیر وغیرہ سے بھی مروی ہیں اور ان میں چڑیوں کے بہ صراحت سنگ باری کرنے کا بھی تذکرہ ہے۔ پھر یہ کہ اگر ہم یوں ہی ایک دو اقوال کی روشنی میں راویوں کو مطعون اور نا قابل اعتبار قرار دینا شروع کر دیں تو امام ابو حنیفہ ﷫ اور امام شافعی ﷫ جیسے بزرگ فقہاء بھی اس زد میں آنے سے نہ بچ سکیں گے، اس لئے کہ متعدد لوگوں نے ان پر بھی نقد و طعن کیا ہے۔

عجیب بات تو یہ ہے کہ ایک طرف مولانا فراہی روایت کو محض ابن اسحاق کی وجہ سے نا قابل اعتبار قرار دیتے ہیں، دوسری طرف خود اسی روایت میں موجود اشعار پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھتے ہیں، جب کہ ابن اسحاق کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ انہیں اشعار گھڑ کر پیش کیے جاتے تھے۔

(ب) مولانا فراہی نے واقعۂ فیل کے سلسلے میں مشہور عام روایت پر مختلف عقلی شبہات عائد کر کے اسے بے بنیاد، لغو اور غلط قرار دیا ہے۔ذیل میں ان شبہات کا جائزہ لیا جائے گا:

1. پہلا شبہ یہ ہے کہ "روایت میں ہے کہ قریش کے سردار عبد المطلب خدا کے گھر کی حفاظت کے لئے مقابلہ آرائی کے بجائے پہاڑوں میں جا چھپے۔"

---

[1] مولانا شبلی نعمانی، سیرت النبی، دار المصنفین اعظم گڑھ، 1983ء، 1/ 23-24۔

2 دوسرا شبہ یہ ہے کہ "روایت میں ہے کہ عبدالمطلب ابرہہ سے ملنے گئے تو وہ بڑے اخلاق سے پیش آیا۔اس سے پوری امید بندھتی ہے کہ اگر وہ اس سے خانۂ کعبہ کے بارے میں کوئی خواہش کرتے تو وہ اس کو آسانی سے ردنہ کرتا۔ایسی حالت میں یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ چند اونٹوں کے لیے تو اس سے درخواست کرتے اور اصل معاملہ کو بالکل ٹال جاتے"۔روایت کا مطالعہ کرنے سے یہ دونوں شبہے بے بنیاد ثابت ہوتے ہیں۔

ابن اسحاق رحمہ اللہ ہی کی روایت میں بھی ہے کہ "بعض لوگ کہتے ہیں کہ ابرہہ سے ملنے عبدالمطلب کے ساتھ بنو بکر کے سردار عمر بن نفاشہ اور ہذیل کے سردار خویلد بن واثلہ بھی گئے تھے۔انہوں نے ابرہہ سے کہا کہ وہ تہامہ کا ایک تہائی مال لے لے اور خانۂ کعبہ کو ڈھانے کا ارادہ ترک کر کے واپس چلا جائے۔لیکن اس نے انکار کیا۔"

خود ابن اسحاق نے اپنی سیرت [1] میں عبدالمطلب کے جو اشعار نقل کیے ہیں ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عبدالمطلب نے ابرہہ کو اس کے ارادے سے باز رکھنے اور واپس کرنے کی کوشش کی تھی:

منعت أبرهةالأرض ا لتى حميت
من اللئام فلم تخلق لهم داراً
منعت مكة منهم انني رجل
ذوأسرة لم يكن في الحب غدّاراً
إذاقلت ياصاحب الحبشان إن لنا
من دون أن يهدم المعموراخطاراً
فصارفى جيشه بالفيل مقتدراً
وسرت مستبسلاللموت صبّاراً
في فتية من قريش ليس ميّتهم
بمورث حيتهم شيناً و لا عاراً۔ [2]

"تو نے ابرہہ کو اس زمین سے روک دیا جو ایسے کمینوں کی دست برد سے محفوظ ہے جن کا کوئی ٹھکانہ نہیں۔"

---

[1] ڈاکٹر حمید اللہ نے سیرت ابن اسحاق تحقیق کر کے شائع کی ہے۔اس کا اردو ترجمہ نقوش، رسول نمبر، ج:11 میں شامل ہے۔

[2] نقوش، رسول نمبر، 11/59

تو نے ان حملہ آوروں سے اہل مکہ کی حفاظت فرمائی۔ بے شک میں صاحبِ قبیلہ ہوں اور محبت میں غدّاری و بدعہدی کرنے والا نہیں ہوں۔ جب میں نے اس سے کہا: اے حبشیوں کے سردار! اگر خانۂ کعبہ منہدم ہو جائے تو ہمارے لئے اس میں خطرات ہیں۔ وہ اپنے لشکر میں ہاتھی کے ساتھ صاحبِ اقتدار تھا اور میں صبر کے ساتھ مرنے کے لئے تیار ہو گیا۔ میرے ساتھ قریش کے ایسے نوجوان تھے جو جان کی قربانی دے کر زندہ رہنے والوں کے لئے ذلت اور عار نہیں چھوڑتے)

ان اشعار سے نہ صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عبدالمطلب نے ابرہہ کو باز رکھنے کی کوشش کی تھی، بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے انکار کر دینے پر مقابلہ آرائی کے لئے بھی تیار ہو گئے تھے۔ لیکن نتائج ان کے سامنے تھے۔ ابرہہ کے لشکر جرار سے مقابلہ ناممکن تھا۔ راستے میں جن قبائل نے مقابلہ کی کوشش کی تھی وہ ہزیمت کھا کر قتل اور قید کر دیے گئے تھے، اس لئے اہل مکہ کو بھی اندازہ ہو گیا تھا کہ ابرہہ کے لشکر کا مقابلہ کرنا ان کے بس میں نہیں۔ سیرت ابن ہشام میں ہے: (فهمّت قريش وكنانة وهذيل ومن كان بذٰلك الحرم من سائر الناس لقتاله ثم عرفوا أنهم لاطاقة لهم به فتركوا ذٰلك۔)[1]

"قریش، کنانہ، ہذیل اور جو لوگ اس وقت حرم میں موجود تھے انہوں نے ابرہہ سے جنگ کرنے کا ارادہ کیا، پھر انہیں اندازہ ہو گیا کہ ان میں اس سے لڑنے کی طاقت نہیں ہے، اس لئے جنگ کا ارادہ ترک کر دیا"

اس صورت میں صرف اللہ تعالیٰ سے دعا کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی دعاؤں کو شرف قبولیت بخش کر لشکر ابرہہ کو تباہ و برباد کر دیا۔

3 تیسرا شبہ یہ ہے کہ "اہل سِیَر کے بیان کے مطابق ابرہہ کے حملے کے پہلے دن سے قبائلِ عرب اس کی فوج پر تاخت کرتے رہتے تھے۔ ذوالرمہ کہتا ہے:

وأبرهة اصطادت صدوررماحنا
جهارا وعثنون العجاجة أكدر
تنحى له عمرو فشك ضلوعه
بنافذة عجلاء والخيل تصبر

[1] ابن ہشام، 1/5

" ہمارے نیزوں نے علانیہ ابرہہ کا شکار کیا اور فضا میں کثیف غبار کا ستون قائم تھا۔ عمرو نے اس کی طرف لپک کر نیزے کے کاری زخم سے اس کی پسلیاں توڑ دیں اور شہ سوار ثابت قدم رہے۔"

پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ قریش اس قدر مرعوب ہو جائیں کہ بالکل مقابلہ نہ کریں۔

مولانا فراہی نے ان اشعار کی تشریح میں لکھا ہے کہ "ان شعروں میں صاف تصریح ہے کہ ذوالرمہ کی قوم کے ایک آدمی نے ابرہہ کو نیزہ مارا اور یہ واقعہ جس دن پیش آیا، کثیف غبار آسمان تک بلند تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسی دن اللہ تعالیٰ نے ہوا بھیج کر ان پر سنگ ریزوں کی بارش کی۔"[1]

اس تشریح میں مولانا سے تسامح ہو گیا ہے کہ ان کے نزدیک یہ واقعہ جس دن پیش آیا اسی دن اللہ تعالیٰ نے سنگ باری کے ذریعے لشکر ابرہہ کو ہلاک کیا، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ شاعر نے ان اشعا میں لشکر ابرہہ سے، پہلے ہونے والی جھڑپوں میں سے کسی جھڑپ کا تذکرہ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ شاعر یمامہ کا رہنے والا ہے۔ دوسرے یہ کہ خود ان کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ اہل مکہ نے لشکرِ ابرہہ سے نیزوں کے ذریعے آمنے سامنے مقابلہ کرنے کے بجائے پہاڑوں پر جا کر مقابلہ کیا تھا۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے لکھا ہے:

"اس میں شبہ نہیں کہ اس موقع پر قریش پہاڑوں میں چلے گئے تھے، لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ وہ مدافعت سے کلیۃً دست بردار ہو کر پہاڑوں میں جا چھپے تھے، بلکہ ابرہہ کی عظیم فوج کے مقابل میں مدافعت کی واحد ممکن شکل، جو وہ اختیار کر سکتے تھے، یہی تھی۔ اس وجہ سے انہوں نے یہی اختیار کی ----ابرہہ کا لشکر ساٹھ ہزار تھا اور اس کے ساتھ ہاتھیوں کا ایک دستہ تھا۔ اتنی بڑی فوج کا مقابلہ میدان میں نکل کر اور صف بندی کر کے تلواروں کے ذریعے سے کرنا قریش کے لئے ممکن نہ تھا۔ وہ اگر اپنا پورا زور واثر استعمال کرتے تو بھی شاید دس بیس ہزار سے زیادہ آدمی اکٹھے نہ کر پاتے۔ اس وجہ سے انہوں نے اپنے لیے بہترین جنگی پالیسی یہی خیال کی کہ میدان میں نکل کر مقابلہ کرنے کے بجائے پہاڑوں میں محفوظ ہو جائیں اور وہاں سے گوریلوں کے طریقے پر جس حد تک ان کے اقدام میں مزاحمت پیدا کر سکتے ہوں، کریں۔"[2]

---

[1] تفسیر سورۂ فیل، ص:48۔

[2] تدبر قرآن، ج8/ 561-562۔

قریش کے مقابلہ نہ کرنے کی وجہ اوپر بیان کی جا چکی ہے کہ ہونے والی جھڑپوں کے نتائج سے وہ واقف تھے، انہیں سوائے اللہ کی غیبی مدد کے کسی سہارے کی امید نہیں تھی، اس لئے مقابلہ کی تیاریوں کے بجائے وہ اللہ تعالی سے دعا و مناجات اور تضرع وابتہال کرتے ہوئے پہاڑیوں میں چلے گئے۔

4 مولانا فراہی نے لکھا ہے کہ ”علمائے سیَر کے بیان کے مطابق ابرہہ کا حملہ موسم حج میں ہوا تھا، اور دلیل میں عکرمہ بن ہاشم کا یہ شعر نقل کیا ہے:

لاهمّ أخزا لأسود بن مقصود

الآخذ الهجمة فيها التقليد

”خداوندا! اسود بن مقصود کو رسوا کر، جو قربانی کے اونٹوں کو، جن کی گردنوں میں قلادے تھے، ہنکا لے گیا۔“

جہاں تک علمائے سیَر کا تعلق ہے، ان کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ انہوں نے ابرہہ کے حملے کا وقت موسم حج بتلایا ہے۔ تلاش بسیار کے باوجود مجھے ایک روایت بھی ایسی نہیں ملی جس سے موسم حج میں ابرہہ کے حملے کا اشارہ ملتا ہو۔ اس کا اعتراف نسیم اصلاحی صاحب نے بھی کیا ہے۔[1] واقعۂ فیل کے زمانے کے بارے میں بہت سے مختلف اقوال ملتے ہیں لیکن مشہور قول یہ ہے کہ اسی سال حضور ﷺ کی ولادت ہوئی۔ مشہور قول کے مطابق آپ ﷺ کی ولادت کے پچاس دن قبل یہ واقعہ پیش آیا تھا۔ مولانا نسیم اصلاحی کا یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ جن روایتوں میں واقعۂ فیل کا زمانہ محرم بتایا گیا ہے ان کا ماخذ صرف محمد بن اسحاق کی بیان کردہ روایت ہے، اس لئے کہ ان کے علاوہ بھی دوسرے راویوں کی تصریحات ملتی ہیں۔ چنانچہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے اپنی تاریخ میں ابوجعفر باقر سے بھی یہی نقل کیا ہے کہ یہ واقعہ محرم کا ہے۔ اور اگر ان روایتوں کا ماخذ صرف محمد بن اسحاق ہی ہوتے تو بھی اسے ناقابلِ اعتبار نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس لئے کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ تاریخ وسیَر میں تمام علماء کے نزدیک محمد بن اسحاق معتبر ہیں۔ مولانا نسیم اصلاحی نے ایک انوکھا استدلال ابن اسحاق کی روایت (وهمت قريش وكنانة ومن كان معهم بالحرم من سائر الناس“ میں (من سائر الناس) کے الفاظ سے یہ کیا ہے کہ ”جب حج ختم ہو چکا تھا تو حرم میں پھر کون لوگ رہ گئے تھے، ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حجاج ہی

[1] تحقیقات اسلامی، ص:62-64۔

تھے“۔لیکن یہ اعتراض مہمل ہے۔ ظاہر ہے کہ حرم کبھی لوگوں سے خالی نہیں ہوتا۔ ہمہ وقت لوگ طواف وعبادت میں مصروف رہتے تھے۔ محض (من سائر الناس) کے الفاظ سے یہ استدلال، کہ یہ حج کا زمانہ تھا، مضحکہ خیز ہے۔ مزید حیرت یہ دیکھ کر ہوتی ہے کہ ایک طرف نسیم صاحب اس روایت کو ابن اسحاق کی قرار دے کر نا قابلِ استناد قرار دیتے ہیں، دوسری جانب خود اس سے استدلال کرتے ہیں اور اس سے آگے کی عبارت (ثم عرفوا أنهم لاطاقة لهم به فتركوا ذلك) چوں کہ ان کے خلاف پڑتی ہے اس لئے اسے نظر انداز کر جاتے ہیں۔

مولانا فراہی کا استدلال صرف عکرمہ کے مذکورہ شعر سے ہے، جب کہ اس شعر سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسود بن مقصود جو اونٹ ہنکالے گیا تھا ان کے گلوں میں قلادے تھے۔ قلادہ صرف اس بات کی علامت ہوتا ہے کہ اونٹ کو قربانی کے لئے خاص کر دیا گیا ہے۔ ضروری نہیں کہ تمام اونٹوں کو ایک ہی سال قربان کر دیا جائے۔

تاریخ طبرانی میں ہمیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ایک روایت ملتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ”ابرہہ نے جب عبد المطلب کے اونٹ واپس کر دیے تو انہوں نے ان کی گردنوں میں جوتوں کے قلادے پہنا کر اور ان کا شعار کر کے ہدی بنا دیا اور حرم میں منتشر کر دیا، تا کہ انہیں کوئی گزند پہنچے تو ربِ حرم کا غضب بھڑک اٹھے۔“

(فأمر بردّ إبله عليه ،فلما قبضها قلدها النعال، وأشعرها وجعلها هديا وبثّها في الحرم المكي لكي يصاب منها شيئ فيغضب رب الحرم۔)[1]

ممکن ہے شاعر نے اسی بات کو اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہو۔

5 مولانا نے لکھا ہے کہ”عرب شعراء نے قبیلۂ ثقیف کی ہجو کی ہے، کیوں کہ انہوں نے کعبہ کی حمایت کے وقت بزدلی دکھائی۔ اہل عرب ابو رغال ثقفی کی قبر پر سنگ ساری کرتے رہے، کیونکہ اس نے ابرہہ کی فوج کو راستہ بتایا تھا۔ اگر ثقیف کی طرح عرب بھی بھاگ گئے تھے تو ثقیف ہی کا کیا قصور تھا کہ ان کی ہجو کی گئی۔“

لیکن دونوں صورتوں میں بیّن فرق ہے۔ قبیلۂ ثقیف کو جب ابرہہ کی آمد کی اطلاع ملی تو اس نے اپنے بت کدے کو بچانے کے لئے اس کی خدمت میں جا کر عرض کیا کہ لات کا یہ بت کدہ وہ نہیں جسے ڈھانے کے لئے آپ آئے ہیں، بلکہ وہ مکہ میں ہے۔ انہوں نے صرف راستہ بتانے پر اکتفا نہ کیا، بلکہ ابو رغال نامی شخص کو ان کی

---

[1] طبری، تاریخ الامم والملوک، ج2/114۔

رہنمائی کے لیے ساتھ کردیا۔ اس کے برخلاف اہل مکہ نے ابرہہ کے ساتھ کوئی تعاون نہیں کیا، بلکہ اسے اس کے ارادے سے باز رکھنے کی حتی المقدور کوشش کی، جب وہ نہ مانا تو چوں کہ وہ اس کے دفاع کی طاقت نہ رکھتے تھے اس لئے اپنا معاملہ اللہ کے سپرد کردیا۔

6 مولانا فراہی نے (کید) کی یہ تشریح کی ہے:

"قرآن مجید میں تصریح ہے کہ اصحاب الفیل نے ایک مخفی چال چلی تھی لیکن روایات میں اس کے حملے کے جو وجوہ بیان کیے گئے ہیں ان میں مخفی چال کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ وہ اس کے برعکس قوت کی نمائش اور عربوں کی تذلیل کی ایک نہایت کھلی ہوئی کارروائی ہے۔ البتہ قابلِ اعتماد روایات سے استنباط کرنے کے بعد "کید" (مخفی چال) کے چند پہلو سامنے آتے ہیں مثلاً:

1 اس نے احترام کے مہینوں میں حملہ کیا، کیوں کہ اس کو خیال تھا کہ عرب ان مہینوں میں جنگ وخوں ریزی سے احتراز کرتے ہیں۔

2 اس نے مکہ میں ایسے وقت میں داخل ہونا چاہا جب تمام اہل مکہ دوسرے عربوں کے ساتھ حج کے مراسم ادا کرنے میں مشغول ہوتے ہیں۔

3 اس نے خاص طور پر قیامِ منیٰ کے دنوں میں حملہ کرنا چاہا کہ عرب یا تو منیٰ میں قربانی میں مصروف ہوں گے یا سفر کے تھکے ہارے گھروں کو واپس آرہے ہوں گے۔"[1]

"کید" کا ترجمہ ،مخفی چال ،کرنا محل نظر ہے۔لغت میں اس کے ایک معنیٰ ،مطلق تدبیر کے بھی بیان کیے گئے ہیں۔ لسان العرب میں ہے (الكيد التدبير بباطل أوحق)۔[2]

قرآن میں بھی "کید" کا استعمال خفیہ چال کے لئے خاص نہیں ہے، بلکہ کبھی مطلق تدبیر کے معنیٰ میں آتا ہے۔ جیسے درج ذیل آیت میں: ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ﴾ (الحج:١٥)

---

[1] تفسیر سورۂ فیل، ص:51۔

[2] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بیروت، 4/389، مادہ 'کید'۔

”جو شخص یہ گمان رکھتا ہو کہ اللہ دنیا و آخرت میں اس کی کوئی مدد نہ کرے گا اسے چاہئے کہ ایک رسی کے ذریعے آسمان تک پہنچ کر شگاف لگائے، پھر دیکھ لے کہ آیا اس کی تدبیر کسی ایسی چیز کو رد کر سکتی ہے جو اس کو ناگوار ہے۔)

اور کبھی بری تدبیر کے معنیٰ میں آتا ہے، خواہ علانیہ ہی کیوں نہ ہو۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خلاف ان کی قوم کی سازشیں ڈھکی چھپی نہ تھیں۔ انہوں نے علانیہ معبودوں کی دہائی دے کر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ کے الاؤ میں جھونک دینے کا منصوبہ بنایا تھا، لیکن قرآن نے اس کے لئے بھی کید کا لفظ استعمال کیا ہے:

﴿قَالُوا ابْنُوا لَهُ بُنْيَانًا فَأَلْقُوهُ فِي الْجَحِيمِ فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ﴾ (الصّٰفّٰت:97-98)

﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ . قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ . وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾ (الانبیاء:68-70)

”کید“ کے معنیٰ خفیہ چال مان بھی لیں تب بھی مولانا فراہی کی مذکورہ تشریح صحیح نہیں، اس لئے کہ اوپر گزرا کہ ابرہہ کا حملہ موسم حج میں نہیں، بلکہ محرم کے مہینے میں ہوا تھا۔ ابن اسحاق کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابرہہ نے (قلیس) نامی گرجا گھر تیار کرایا تھا اور چاہتا تھا کہ لوگ خانہ کعبہ کا حج کرنے کے بجائے اس گرجا کا حج کریں۔ اس اثنا میں کسی عرب نے گرجا کو گندا کر دیا، یا ممکن ہے خود اس نے سازش کر کے گندا کروا دیا ہو اور عربوں کی جانب منسوب کر دیا ہو۔ بہر حال اس طرح اس نے ظاہر میں خانہ کعبہ کو ڈھانے کا ایک بہانہ تلاش کر لیا، ورنہ وہ دل میں بہ ہر صورت اسے ڈھانے کا عزم رکھتا تھا۔ امام فخر الدین الرازی نے ”کید“ کی یہی تشریح کی ہے۔ [1]

کلام عرب سے استشہاد

(1) مولانا فراہی نے دسویں فصل کا عنوان یہ قائم کیا ہے: ”کلام عرب کی شہادت کہ سنگ باری آسمان اور ہوا سے ہوئی“ اور اس میں سات آٹھ شعراء کے اشعار نقل کیے ہیں، لیکن تعجب ہوتا ہے کہ بیشتر اشعار میں سنگ باری کا کوئی تذکرہ نہیں۔ جن اشعار سے کسی نہ کسی صورت میں استدلال کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہیں:

---

[1] فخر الدین رازی، مفاتیح الغیب معروف بہ التفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، ج:۳۲، ص۹۹۔

فأرسل من ربهم حاصب
يلفهم مثل لف القزم (ابوقیس)

فلما اجاز وأبطن نعمان ردّهم
جنود الإله بين ساف وحاصب (ابوقیس)

حمدت الله إذا عاينت طيراً
وحصب حجارة تلقى علينا (نفیل خثعمی)

پہلے دو اشعار میں 'حاصب' اور 'ساف' کے الفاظ ہیں۔ ان سے انہوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ "عربی میں حاصب اس تند ہوا کو کہتے ہیں جو کنکریاں اور سنگ ریزے لا کر پاٹ دیتی ہے اور سافی اس ہوا کو کہتے ہیں جو گرد و غبار خس و خاشاک اور درختوں کی پتیاں اڑاتی ہوئی چلتی ہے۔"

دوسرے شعر کا ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحی نے یہ کیا ہے "جوں ہی وہ بطن نعمان سے آگے بڑھے خدا کی فوجوں نے ساف اور حاصب کی شکل میں نمودار ہو کر ان کو پسپا کر دیا۔"[1]

یہ ترجمہ صحیح نہیں۔ خود انہوں نے اپنی تفسیر 'تدبر قرآن' میں اس شعر کا جو ترجمہ کیا ہے وہ صحیح ہے "جوں ہی وہ بطن نعمان سے آگے بڑھے خدا کی فوجوں نے ساف اور حاصب کے درمیان نمودار ہو کر انہیں پسپا کر دیا۔"[2]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی فوج، جس نے لشکرِ ابرہہ کو پسپا کیا وہ ساف اور حاصب کے علاوہ کچھ اور ہے۔ ان فوجوں نے لشکر کو اس حال میں پسپا کیا جب تیز و تند ہوا بھی چل رہی تھی۔ وہ خدائی فوج کیا تھی؟ روایتوں سے اس کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

تیسرا شعر مختلف کتابوں میں کچھ الفاظ کے اختلاف سے مذکور ہے۔ جیسے سیرت ابن ہشام میں ہے:

حمدتُ الله إذابصرتُ طيراً
وخفت حجارةً تلقى علينا

"میں نے اللہ کا شکر ادا کیا جب پرندوں کو دیکھا، اور ڈر رہا تھا کہ کہیں پتھر ہمارے اوپر نہ آ پڑیں۔"

---

[1] تفسیر سورۂ فیل۔ ص:64

[2] تدبر قرآن، 8/560

سیرت ابن اسحاق میں ہے:

خشيت الله لما رأيت طيراً

وقذف حجارة ترمى علينا

"میں اللہ سے ڈرا جب میں نے پرندوں کو دیکھا، اس وقت ہمارے اوپر پتھر پھینکے جا رہے تھے۔"

تمام اشعار نقل کرنے کے بعد مولانا فراہی نے لکھا ہے "ان اشعار کو غور سے پڑھو۔ یہ لوگ جو واقعہ کے عینی شاہد ہیں، چڑیوں اور پتھروں کا ذکر ساتھ ساتھ کرتے ہیں، لیکن یہ نہیں کہتے کہ پتھر چڑیوں نے پھینکے، بلکہ اس سنگ باری کو حاصب اور ساف کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔"[1]

پہلے دو شعروں میں وضاحت گزری کہ شاعر نے لشکر کو پسپا کرنے کی نسبت ساف اور حاصب کی طرف نہیں، بلکہ (جنود الإله) کی طرف کی ہے۔ تیسرے شعر میں شاعر چڑیوں اور سنگ باری کا ایک ساتھ ذکر کرتا ہے تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ چڑیاں ہی سنگ باری کر رہی تھی۔ شعر کا جو انداز ہے وہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے۔ مولانا فراہی نے خود لکھا ہے کہ: "شعراء کا عام اندازِ کلام اجمال اور کنایہ کا ہوتا ہے۔ وہ زیادہ تصریح نہیں کیا کرتے۔" شاعر کہتا ہے کہ "میں نے چڑیوں کو دیکھا تو اللہ کا شکر ادا کیا اور اس وقت مجھے ڈر لگ رہا تھا کہ کہیں پتھر ہمارے اوپر بھی نہ آ گریں"۔ چڑیوں کو دیکھتے ہی اللہ کا شکر ادا کرنے اور اپنے اوپر پتھر گرنے کا خوف کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ شاعر نے چڑیوں کو سنگ باری کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ ایسا بھی نہیں کہ کسی شاعر نے بہ صراحت چڑیوں کے پتھر پھینکنے کا تذکرہ نہ کیا ہو۔ ابن ہشام نے عبد اللہ بن قیس الرقیات کے جو اشعار نقل کیے ہیں ان میں صراحت سے چڑیوں کی سنگ باری کا تذکرہ ہے:

كاده الأشرم الذي جاء بالفيل

فولّى وجيشه مهزوم

واستهلّت عليهم الطير بالجندل

حتى كأنه مرجوم

[1] تفسیر سورۂ فیل، ص:66۔

ذلک من یغزہ من الناس یرجع

وھوفل من الجیوش ذمیم[1]

"اس کے خلاف اشرم نے سازش کی، جو ہاتھی لے کر آیا، مگر اسے پیٹھ پھیر کر بھاگنا پڑا اور اس کا لشکر شکست کھا کر رہا، اور اس پر چڑیاں کنکر پتھر لے کر چھا گئیں، یہاں تک کہ وہ سنگ سار کیے ہوئے شخص کی طرح ہو گیا۔ یہی حشر ہر اس شخص کا ہوگا جو اس سے آمادۂ جنگ ہو کہ وہ شکست خوردہ اور ملامت زدہ ہو کر واپس لوٹے گا۔"

یہ اشعار سیرت ابن ہشام میں موجود ہیں، جو مولانا فراہی کی نظر سے ضرور گزرے ہوں گے، لیکن معلوم نہیں کیوں مولانا نے انہیں لائق اعتنا نہیں سمجھا۔ اسی فصل میں آگے مولانا نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ چڑیاں لاشیں کھانے کے لئے آئی تھیں۔ لکھتے ہیں:

"شعراء کا عام اندازِ کلام اجمال و کنایہ کا ہوتا ہے۔ وہ زیادہ تصریح و تفصیل نہیں کیا کرتے ،بعض نے مجملاً چڑیوں کے دیکھنے کا ذکر کر دیا ہے اور اس قدر بس تھا، کیوں کہ قتل گاہوں اور جنگ کے میدانوں میں گوشت خور چڑیوں کا جمع ہو جانا عربوں میں ایک معلوم و مشہور بات تھی۔ وہ فوج کے ساتھ چڑیوں کے جھنڈ دیکھ کر فیصلہ کر لیتے تھے کہ لڑائی ضرور ہوگی۔ اصحابِ رجیع کے قتل کی پیشین گوئی عمرو بن امیہ نے اسی دلیل سے کی تھی۔ بعض شعراء فوجوں کے ذکر کے ساتھ چڑیوں کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ چڑیوں کو اندازہ ہو گیا ہے کہ میدانِ جنگ میں بے شمار لاشیں ملیں گی، اس وجہ سے وہ بھی ساتھ ہو گئی ہیں۔ مشہور شاعر نابغہ، عمرو بن حارث غسانی اور اس کی قوم کا ذکر کرتا ہے:

إذاماغزوابالجیش حلق فوقھم

عصائب طیرتھتدی بعصائب،

جوانح قدأیقنّ أن قبیله

إذاماالتقی الجمعان أول غالب

"جب وہ فوج لے کر حملہ کرتے ہیں تو چڑیوں کے جھنڈ کے جھنڈ اُن کے اوپر منڈلاتے ہیں۔ وہ گراچاہتی ہیں، کیونکہ ان کو یقین ہے کہ جب دو جماعتوں میں مڈبھیڑ ہوتی ہے تو انہی کا قبیلہ غالب رہتا ہے۔"

---

[1] ابن ہشام، 1/63۔

اسی مضمون کو ابونواس نے لیا ہے:

تتأیّ الطیر غدوته

ثقة بالشبع من جزره

”جب میرا ممدوح جنگ کے لئے نکلتا ہے تو چڑیوں کے جھنڈ اس کے پیچھے اس یقین کے ساتھ چلتے ہیں کہ اس کے شکار سے اپنا پیٹ خوب بھریں گے۔“[1]

مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ نے مولانا فراہی کے اس استدلال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ”36ھ میں بصرہ میں جنگِ جمل واقع ہوئی تھی۔ حجاز میں اس لڑائی کا حال اسی دن معلوم ہو گیا تھا، کیونکہ غول در غول پرندے کٹے ہوئے اعضاء چنگلوں اور چونچوں میں لیے ہوئے ادھر اُدھر اڑ رہے تھے۔“[2]

مذکورہ اشعار میں شاعرانہ مبالغہ آرائی ظاہر ہے۔ شاعر اپنے ممدوح کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جب وہ لشکر لے کر جنگ کے لیے چلتا ہے تو پرندوں کے جھنڈ اس یقین کے ساتھ اس کے ساتھ ہو لیتے ہیں کہ وہ کامیاب ہوگا تو اس کے شکار سے اپنا پیٹ بھریں گے۔ پرندوں کا لشکر کی کامیابی کا یقین کر لینا حقیقتِ واقعہ کیوں کر ہو سکتا ہے؟ اس مبالغہ آرائی کو حقیقتِ واقعہ سمجھ کر اس سے استدلال صحیح نہیں ہو سکتا۔

واقعۂ فیل سے قبل بھی زمانۂ جاہلیت میں بہت سی جنگیں ہو چکی تھیں، جیسے جنگِ بسوس، جنگِ داحس وغبراء اور جنگِ بعاث وغیرہ، جن میں ہزاروں جانیں ضائع ہو چکی تھیں۔ اس کے بعد بھی بے شمار جنگیں ہوئیں اور تاریخ میں ان جنگوں کی جزئیات تک محفوظ ہیں، لیکن کسی جنگ کے بارے میں یہ نہیں ملتا کہ لوگوں نے اس موقع پر آنے والے مردار خور پرندوں کا تذکرہ کیا ہو اور ان کی شکل وصورت، رنگ اور قد وغیرہ کا اتنی باریکی سے تذکرہ کیا ہو۔ اگر جنگ کے موقع پر چڑیوں کا آنا ایک معمول تھا اور واقعۃً تھا تو اسے اتنی اہمیت دینے اور ان کی شکل وصورت، رنگ، چونچ کی ہیئت اور قد وغیرہ بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ روایتوں کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ واقعۂ فیل کے موقع پر ضرور کوئی غیر معمولی اور خلاف معمول بات پیش آئی تھی، اسی لئے راویوں نے اہمیت

---

[1] تفسیر سورۂ فیل، ص:68-69۔

[2] سید سلیمان ندوی، ارض القرآن 1/ 315، دار المصنفین اعظم گڑھ، بحوالہ تاریخ طبری، ذکر واقعۂ جمل۔

دے کر چڑیوں کا تذکرہ کیا۔

قرآنی الفاظ اور اسالیب سے استشہاد

1 مولانا امین احسن اصلاحی نے لفظ (ترمي) سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے:

(ترمي) کا فاعل ہمارے نزدیک قریش ہیں جو (الم تر) کے مخاطب ہیں۔ فعل (ترمي) چڑیوں کے لئے کسی طرح موزوں ہے ہی نہیں۔ چڑیاں اپنی چونچوں اور چنگلوں سے سنگ ریزے تو گرا سکتی ہیں، لیکن اس کو رمی نہیں کہہ سکتے۔ رمی صرف اسی صورت میں ہوگی جب پھینکنے میں بازو یا ناخن کا زور استعمال ہو یا ہوا کے تیز وتند تھپیڑے اس کے ساتھ ہوں۔"[1]

مولانا امین احسن اصلاحی کے آخری جملے سے خود ان کے اعتراض کی تردید ہو رہی ہے۔ ابوقیس بن اسلت یثربی جاہلی کے جو اشعار اوپر گزرے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ "جس وقت خدائی فوجوں نے لشکرِ ابرہہ کو پسپا کیا اس وقت تند وتیز ہوا چل رہی تھی" اس لئے چڑیاں جب اوپر سے پتھر گراتی تھیں تو تیز ہوا کی وجہ سے ان میں رمی کی کیفیت پیدا ہو جاتی تھی۔ مشہور محدث ابن ابی حاتم کی نقل کردہ روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے:

"عبیدہ بن عمیر کہتے ہیں کہ جب ابرہہ کا لشکر مکہ کی جانب بڑھا تو تیز ہوا چلی اور سمندر کی جانب سے پرندوں کے غول اُڑتے ہوئے لشکر پر چھا گئے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ فضا میں پرندوں کا زبردست لشکر پرے کے پرے باندھے ہوئے ہے۔ ان کے منہ اور ان کے دونوں پنجوں میں سنگ ریزے تھے۔ انہوں نے اوّل تو آواز کی اور پھر لشکر پر سنگ ریزے مارنے لگے۔ ساتھ ہی تند وتیز ہوا چلنے لگی جس نے اس سنگ باری کو لشکر کے لئے مصیبتِ عظمٰی بنا دیا۔"[2]

سیرت ابن اسحاق میں نفیل خثعمی کا جو شعر ہے اس میں ترمي کا لفظ موجود ہے:

خشيت الله لما رأيت طيراً
وقذف حجارة ترمى علينا

---

[1] تدبر قرآن۔ ص: 564

[2] قصص القرآن، 3/368

اسی لئے قرآن نے ایجاز واعجاز کا نمونہ پیش کرتے ہوئے ترمي کا لفظ استعمال کیا، تاکہ اس ایک لفظ سے پوری صورت حال کی تصویر کشی ہوجائے۔

2 (ترمیهم) کا مخاطب کون ہے؟ اس سلسلہ میں مولانا فراہی فرماتے ہیں: "ہمارے نزدیک اس سورہ کے مخاطب وہ لوگ ہیں جنہوں نے اس واقعہ کا مشاہدہ کیا تھا، یا اس کو بہ طریق تواتر سن کر اس پر یقین رکھتے تھے۔ یہ زبان کا ایک مخصوص اسلوب ہے جس میں واحد کا اطلاق جمع پر ہوتا ہے، گویا واحد کا لفظ ایک ایک کر کے پوری جماعت کو مخاطب کرتا ہے۔ کلام عرب اور قرآن مجید میں اس کی مثالیں بہت ہیں۔۔۔ (کبھی کلام واحد کے صیغے سے شروع ہوتا ہے اور پھر جمع کی ضمیر آتی ہے، کیونکہ واحد سے مقصود وہی ہوتی ہے) کبھی اس کے برعکس جمع سے کلام شروع ہوتا ہے اور پھر واحد کی ضمیر آجاتی ہے لیکن اس سے مقصود وہی جمع ہے۔"[1]

"خطاب کبھی نبی سے بحیثیت امت کے امام اور ترجمان ہونے کے ہوتا ہے اور اس سے مراد جماعت ہوتی ہے، خواہ تمام لوگ یا ان کی ایک جماعت۔ اور کبھی خطاب بذات خود لوگوں سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں خطاب واحد کے صیغے سے ہوتا ہے اور اس سے مراد نبی ﷺ کے واسطے کے بغیر امت ہوتی ہے۔ ایسا کبھی نبی ﷺ کے خطاب کے بعد آتا ہے اور کبھی پہلے۔ یہ التفات کے طریقے پر ہوتا ہے۔"[2]

پھر مولانا نے قرآن کے اس اسلوب کی متعدد مثالیں تفسیر سورۂ فیل اور اسالیب القرآن میں دی ہیں، مثلاً:

﴿اَلَمْ تَرَ اَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللّٰهِ لِيُرِيَكُمْ مِّنْ اٰيٰتِهٖ﴾(لقمان:31)

﴿اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ ۭ اِنْ يَّشَاْ يُذْهِبْكُمْ وَيَاْتِ بِخَلْقٍ جَدِيْدٍ﴾(ابراہیم:19)

﴿اِنْ تَدْعُوْهُمْ اِلَى الْهُدٰى لَا يَسْمَعُوْا ۭ وَتَرٰىهُمْ يَنْظُرُوْنَ اِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُوْنَ﴾ (الاعراف:198)

﴿وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا ۭ اِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَآ اَوْ كِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا﴾(اسراء:23)۔

---

1. تفسیر سورۂ فیل، ص:13-14۔
2. عبدالحمید الفراہی، اسالیب القرآن، الدائرۃ الحمیدیہ سرائے میر، اعظم گڑھ، ص:15-17۔

مولانا نے ان کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں دی ہیں، لیکن ان تمام مثالوں کا استقراء کرنے سے ایک دوسرا پہلو سامنے آتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ خطاب کبھی واحد کے صیغے سے ہوتا ہے اور اس سے مراد جماعت ہوتی ہے، لیکن وہاں کوئی نہ کوئی قرینہ اور اشارہ ایسا ضرور ہوتا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے، چنانچہ اس واحد کے صیغے کے بعد یا اس سے پہلے جمع کا صیغہ ہوتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ واحد کا صیغہ بھی جمع کے معنی میں ہے۔ غالباً قرآن میں کوئی آیت ایسی نہیں جس میں ایسا کوئی قرینہ نہ پایا جاتا ہو، اس کے باوجود واحد کا صیغہ جمع کے معنی میں ہو۔

یہاں یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ چوں کہ سورۂ فیل میں (الم تر) سے مراد جمع ہے اس لئے اس کے بعد (ترمیھم) بھی جمع (ترمونھم) کے معنیٰ میں ہے، اس لئے کہ الم تر قرآن کا ایک مخصوص اسلوب ہے۔ الم تر کے الفاظ قرآن میں اکتیس مرتبہ آئے ہیں۔ قرآن یہ اسلوب اس وقت اختیار کرتا ہے جب کسی اہم بات کی طرف اشارہ کرنا اور لوگوں کو اس کی طرف متوجہ کرنا مقصود ہوتا ہے، جیسے کسی اہم اور مشہور واقعہ کی طرف اشارہ کرنا: عاد وثمود (الفجر:6)، نمرود (البقرۃ:258)، بنی اسرائیل (البقرۃ:243-246)، اصحاب الفیل (فیل:1)، یا اہل کتاب (آل عمران:23)، منافقین (النساء:60-77، المجادلہ:8-14 مشرکین (ابراہیم:28، مریم:83، مؤمن:69) شعراء (الشعراء:225) کے رویہ کی طرف توجہ دلانا۔

یا اللہ کی صفات کی طرف متوجہ کرانا (ابراہیم:19-24 المجادلۃ:7)

یا آثارِ کائنات کی طرف توجہ مبذول کرانا (الحج:18، 63-65، النور:41-43، الفرقان:45، لقمان: 29-31، فاطر:27، الزمر:31)۔

امام فخر الدین الرازی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

(المرادمن الرؤية العلم والتذكير، وهوإشارة إلى أن الخبر به متواتر، فكان العلم الحاصل به ضرورياً مساوياًفى القوة والجلاء للرؤية۔)[1]

”رویت سے مراد علم اور تذکیر ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ قوت ووضاحت میں رؤیت کے مساوی ہے۔“

[1] تفسیر کبیر، 32/97

مولانا فراہی نے بھی یہی لکھا ہے کہ "کسی امر کا اقرار کرنے کے لئے بھی عربی زبان میں یہی اسلوب ہے۔ جب یہ اندازِ کلام اختیار کیا جاتا ہے تو اس کے بعد کسی مشہور و معروف ہی بات کا ذکر آتا ہے۔"[1]

معلوم ہوا کہ یہ قرآن کا ایک مخصوص اسلوب ہے، اسے عام ضابطہ نہیں بنایا جا سکتا۔

3 ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر چڑیاں سنگ باری کرنے کے لیے نہیں، بلکہ لاشوں کو کھانے کے لئے آئی تھیں تو ترتیب کلام یوں ہونی چاہیے تھی:

﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾

اس کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا امین احسن اصلاحی فرماتے ہیں:

"یہ سوال جن لوگوں کے ذہن میں پیدا ہوا ہے ہمارے نزدیک وہ عربیت کے ایک خاص اسلوبِ بلاغت سے نا آشنا ہیں۔ وہ یہ کہ بعض مرتبہ کسی نتیجہ، خیر یا شر کی مبادرت ظاہر کرنے کے لئے اس کو فعل کی پوری تفصیل سے پہلے ظاہر کر دیتے ہیں۔ دعاؤں کی قبولیت ظاہر کرنے کے لئے قرآن نے یہ اسلوب جگہ جگہ اختیار کیا ہے اور ہم اس کی وضاحت کرتے آئے ہیں۔ یہاں سورۂ نوح سے ایک مثال پیش کرتے ہیں:

﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا. وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا. مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا. وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ (نوح:21-26)

"ان آیات پر تدبر کی نظر ڈالیے تو معلوم ہوگا کہ حضرت نوح علیہ السلام کی دعا کے پہلے ہی فقرے کے بعد ان کی قوم کا انجام رکھ دیا گیا ہے اور ان کی باقی دعا مؤخر کر دی گئی ہے، حالانکہ انجام بہرحال پوری دعا کے بعد ہی سامنے آیا ہوگا۔ اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ قبولیتِ دعا کی مبادرت ظاہر کرنے کے لئے ترتیب کلام میں تقدیم و تاخیر کر دی گئی۔ بالکل اسی طرح اس سورہ میں ابرہہ کی فوجوں کا انجام ظاہر کرنے کے لیے ان پر چڑیوں کے بھیجے جانے کا ذکر پہلے کیا اور ان کے پامال ہونے کا ذکر اس کے بعد کیا۔ سورہ کا مزاج چوں کہ قریش پر امتنان و احسان کا تھا اس وجہ سے بلاغت کا تقاضا یہی تھا کہ دشمن کی بد انجامی کی تصویر پہلے سامنے آ جائے۔"[2]

---

[1] تفسیر سورۂ فیل، ص:43

[2] تدبر قرآن، ج،8، ص565-566

مولانا امین احسن اصلاحی نے سطورِ بالا میں جس اسلوبِ بلاغت کی طرف اشارہ کیا ہے، سورۂ فیل میں وہ اسلوب نہیں پایا جاتا، بلکہ ایک دوسرا اسلوب (تفصیل بعد الاجمال) پایا جاتا ہے یہ اسلوب قرآن میں متعدد جگہوں پر آیا ہے۔ پہلے قرآن ایک واقعہ اجمال کے ساتھ بیان کرتا ہے۔اس کے بعد اسی کو پھر تفصیل سے بیان کرتا ہے۔جیسے سورہ کہف کی آیات ملاحظہ ہوں:

﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا. إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا. فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا . ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا . نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾(الکہف:9-13)

’’کیا تم سمجھتے ہو کہ غار اور کتبے والے ہماری کوئی بڑی عجیب نشانیوں میں سے تھے؟ جب چند نوجوان غار میں پناہ گزیں ہوئے اور انہوں نے کہا کہ اے پروردگار ہم کو اپنی رحمتِ خاص سے نواز اور ہمارا معاملہ درست کردے، تو ہم نے انہیں اسی غار میں تھپک کر سالہا سال کے لئے گہری نیند سلادیا، پھر ہم ان کا قصہ تمہیں سناتے ہیں۔وہ چند نوجوان تھے جو اپنے رب پر ایمان لے آئے تھے اور ہم نے ان کو ہدایت میں ترقی بخشی تھی۔‘‘

پہلے قرآن نے اجمال کے ساتھ بتایا کہ اصحاب کہف نے غار میں پناہ لی اور ہم نے انہیں سالوں سُلائے رکھا، پھر انہیں بیدار کیا، تا کہ دیکھیں کہ وہ یا ان کے دشمن کون زیادہ دنوں تک زندہ رہا۔اس کے بعد پھر سے اصحاب کہف کا قصہ تفصیل سے بیان کیا۔یہی اسلوب سورہ فیل میں بھی ہے۔پہلے قرآن نے اجمال کے ساتھ بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب الفیل کے (کید) کو ناکام کردیا، پھر اس کی تفصیل یوں بیان کی کہ اس نے چڑیوں کو بھیج کر ان پر سنگ باری کرائی اور اس طرح انہیں تہس نہس کر کے کھائے ہوئے بھُس کی طرح بنا دیا۔اس طرح ان کا منصوبہ ناکام ہو کر رہ گیا۔

غلط فہمی کے اسباب کا جائزہ

مولانا فراہی نے ایک فصل میں ’تاویل میں غلط فہمی کے اسباب‘ کا جائزہ لیا ہے لیکن وہ سراسر عقلی اور بے بنیاد

ہیں۔ایک مثال یہاں ذکر کی جاتی ہے ،اسی پر مولانا کے ذکر کردہ دوسرے اسباب کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔لکھتے ہیں:

"بعض لوگ جو واقعہ کے عینی شاہد ہیں،انہوں نے چڑیوں اور پتھروں کا ذکر ساتھ ساتھ کیا ہے۔اس سے بعض سننے والوں کو گمان ہوا کہ یہ پتھر چڑیوں ہی نے پھینکے اور ممکن ہے بعض دیکھنے والوں کو بھی یہ شبہ ہوا ہو اور انہوں نے اپنے خیال کے مطابق واقعہ کو بیان کر دیا ہو۔ظاہر ہے کہ ان لوگوں کا عذر واضح ہے۔سنگ باری کے جو نتائج ظہور میں آئے وہ عربوں کی سنگ باری کے اعتبار سے بہت زیادہ تھے۔ابرہہ کی پوری فوج کا بھُس کی طرح پامال ہو جانا قریش کی سنگ اندازی کے بس کی بات نہ تھی ۔اس وجہ سے ان لوگوں کو خیال ہوا ہو گا کہ یہ سنگ باری آسمان سے ہو رہی ہے۔آسمان کی طرف نظر اٹھائی تو تمام فضا چڑیوں سے بھری ہوئی تھی ۔اس وجہ سے خیال ہوا ہو گا کہ ہو نہ ہو یہ ان ہی چڑیوں کا کرشمہ ہے ۔بعد میں جن لوگوں نے یہ روایت سنی انہوں نے آیت کو بھی اسی پر محمول کر دیا،حالاں کہ یہ سمجھنا زیادہ صحیح تھا کہ یہ آسمانی سنگ باری عربوں کی سنگ باری کے پردے میں ہوئی۔"[1]

ایک دوسری جگہ بھی اسی قسم کی قیاس آرائی کی ہے وہ بھی ملاحظہ ہو:

"جن لوگوں نے چڑیوں کی شکل وصورت ،ان کا رنگ ،ان کی چونچوں کی زرد گونی ،ان کا لاشوں پر گرنا سب کچھ بیان کیا ہے،ظاہر ہے کہ ان کا بیان عینی شہادت پر مبنی ہوگا۔باقی جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ چڑیاں چونچوں اور چنگلوں میں پتھر اٹھائے ہوئے تھیں یا انہوں نے اوپر کے پتھر برستے ہوئے دیکھے اور دور سے یہ گمان کر لیا کہ یہ چڑیاں پھینک رہی ہیں یا(ترمیهم) کی ضمیر کا مرجع انہوں نے (طیراً) کو سمجھا اور پھر اصل واقعہ کی تحقیق کیے بغیر آیت کی تاویل ان کے ذہن میں آئی اسی سانچہ میں انہوں نے قصہ کو ڈھال دیا۔"[2]

مولانا کے اس طرز تحقیق پر کیا تبصرہ کیا جائے۔جب عینی شاہدوں ہی کو ناقابل اعتبار قرار دیا جائے تب تو بڑی آسانی سے کسی بھی واقعہ کا انکار کیا جاسکتا ہے۔واقعہ یہ ہے کہ دیکھنے والوں نے صحیح دیکھا ، بتانے والوں نے صحیح

---

[1] تفسیر سورہ فیل،ص:81

[2] ایضاً،ص:61

بتایا اور سننے والوں نے صحیح سنا۔ کسی سے کوئی غلطی یا غلط فہمی نہیں ہوئی۔ اس زمانے کے راویوں سے زیادہ تصریحات اس سلسلہ میں اس لیے نہیں ملتیں، کیونکہ اس پر انہیں عین الیقین اور علم الیقین حاصل تھا۔ ان کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ نہ ہوگا کہ ایک زمانہ میں یہ چیز بھی معرض بحث بن جائے گی کہ چڑیاں سنگ باری کرنے کے لئے آئی تھیں یا لشکرِ ابرہہ کی لاشوں کو کھانے کے لیے۔

مولانا فراہی کی تاویل پر اعتراضات

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوگیا کہ (ترمیھم) کا مخاطب اہل مکہ کو مان کر یہ کہنا کہ چڑیاں لشکرِ ابرہہ پر سنگ باری کرنے کے لئے نہیں، بلکہ ان کی لاشوں کو کھانے کے لئے آئی تھیں، صحیح نہیں۔ سورۂ فیل کے الفاظ اور اسلوب میں غور کرنے سے بھی اس تاویل کی غلطی واضح ہوتی ہے۔ ذیل میں اسے اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

1 سورۂ فیل پہلی آیت ہے:

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحٰبِ الْفِيلِ﴾

اس میں 'فعل' کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے۔ قرآنی استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ جب فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے تو وہاں عذاب اور سزا کا تذکرہ ہوتا ہے اور یہ عذاب انسانوں کے ذریعے یا ان کی معاونت میں نہیں ہوتا، بلکہ براہ راست اللہ تعالیٰ آندھی طوفان بھیج کر اور اجرام سماوی وارضی مسلط کر کے ہلاک کرتا ہے۔ چند آیات ملاحظہ ہوں:

الفجر-6: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾

ابراہیم-45: ﴿وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ﴾

المرسلات-18: ﴿كَذٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ﴾

الصافات-34: ﴿إِنَّا كَذٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ﴾

شروع کی تین آیتوں میں گزشتہ قوموں کی ہلاکت کا تذکرہ اور موخرالذکر آیت میں جہنم کے عذاب کا بیان ہے۔ یہی معنی سورۂ فیل کی آیت میں بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن مولانا فراہی کی تاویل ماننے کی صورت میں عذاب میں انسانوں کی شرکت لازم آتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اہل مکہ نے لشکرِ ابرہہ پر سنگ باری کی اور اس کے

پردے میں اللہ نے ان کو ہلاک کیا۔

2 سورۂ فیل کی تیسری آیت ہے:﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾ قرآن میں(أرسل على) کے فعل کا استقراء کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسے یا تو غلبہ یا انعام کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے یا عذاب کے مفہوم میں۔اوّل الذکر مفہوم کی مثالیں:

مریم-83:﴿ألم تر أنا أرسلنا على الكافرين تؤزهم أزا﴾

﴿وَمَنْ تَوَلّٰى فَمَآ اَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا﴾ (مزید دیکھیے الشوریٰ۔ 48)

الاسراء-54:﴿وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ وَكِيْلًا﴾

الانعام-61: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾

<u>انعام کے مفہوم میں استعمال ہونے کی مثال:</u>

ھود- 52:﴿وَيٰقَوْمِ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوْٓا اِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَآءَ عَلَيْكُمْ مِّدْرَارًا﴾ (مزید دیکھیے۔الانعام:11)

ان کے علاوہ دیگر تمام آیتوں میں عذاب کے معنی میں آیا ہے۔جیسے

الاعراف-133: ﴿فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوْفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ اٰيٰتٍ مُّفَصَّلٰتٍ فَاسْتَكْبَرُوْا وَكَانُوْا قَوْمًا مُّجْرِمِيْنَ﴾

الاعراف-162: ﴿فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَآءِ بِمَا كَانُوْا يَظْلِمُوْنَ﴾

العنکبوت-40:﴿فَمِنْهُمْ مَّنْ اَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا﴾ مزید دیکھیے القمر:34،الاسراء:68،الملک:17)

الاحزاب-9:﴿فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحًا وَّجُنُوْدًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾(مزید دیکھیے حم السجدہ:16،الذاریات:41،القمر:19)

سبا-16:﴿ فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ﴾

القمر-31: ﴿اِنَّآ اَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَّاحِدَةً ﴾

الذاریات-33:﴿لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّنْ طِيْنٍ﴾

الاسراء۔68:﴿وَيُرسِلَ عَلَيها حُسبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ﴾

سورۂ فیل میں (ارسل علی)عذاب کے معنیٰ میں ہے، جیسا کہ خود مولانا فراہی نے بھی لکھا ہے:

(ارسل علیھم)حرف علی میں یہاں غلبہ اور ضرر دونوں کا مفہوم پنہاں ہے"۔ ①

امام فخر الدین الرازی رحمہ اللہ نے بھی فعل (ارسال) کے عذاب کے معنیٰ میں ہونے کا اشارہ کیا ہے۔②

لیکن مولانا فراہی کی تاویل کی صورت میں عذاب کا مفہوم واضح نہیں ہو پاتا۔ مولانا کہتے ہیں کہ لشکرِ ابرہہ کو اللہ تعالیٰ نے (حاصب) کے ذریعے ہلاک کیا۔ اس کے بعد ان کی لاشوں کو کھانے کے لئے چڑیاں بھیجیں۔ گویا چڑیاں عذاب کے لئے نہیں، بلکہ دفعِ ضرر کے لئے بھیجی گئی تھیں، تاکہ اہل مکہ کو پیش آنے والی تکالیف اور پریشانیاں دور ہو جائیں اور لاشوں کے تعفّن سے ان میں بیماریاں نہ پھیلیں۔ جب کہ قرآن 'ارسل علی' کا لفظ استعمال کرتا ہے اور قرآنی استقراء سے معلوم ہوا کہ اسے عذاب کے معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے۔

❸ سورۂ فیل کی چوتھی آیت ہے﴿تَرمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ﴾ اس آیت سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ ﴿ترمیھم﴾ کا مخاطب اہل مکہ نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ اس میں سجیل کی قسم کے پتھروں کا تذکرہ ہے۔ اگر سنگ باری اہل مکہ نے کی ہوتی تو (من سجیل) کی قید لانے کی ضرورت نہیں تھی، صرف (ترمیھم بحجارۃ) کہنا کافی تھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ (سجیل) فارسی الفاظ سنگ اور گل کا معرب ہے۔ عربی زبان میں کنکر پتھر کے لئے متعدد الفاظ آتے ہیں، لیکن ان میں سے صرف سجیل کا استعمال خاص معنیٰ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ سجیل کی قسم کے پتھر مکہ و نواح مکہ میں نہیں پائے جاتے تھے۔ پھر آخر اہل مکہ سنگ باری کے لئے انہیں کہاں سے لے آئے تھے؟

یہ استدلال مولانا شبیر احمد میرٹھی نے بھی کیا ہے۔ اس پر مولانا نسیم ظہیر اصلاحی نے بڑا مضحکہ خیز تبصرہ کیا ہے۔ جن آیتوں میں﴿حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ﴾اور﴿حِجَارَةً مِّن طِينٍ﴾کے الفاظ آئے ہیں انہیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"ان آیتوں میں عرب بائدہ کا ذکر ہے جن کو ایسی شدید اور تباہ کن آندھی کے ذریعے ہلاک کیا گیا تھا جو اپنے ساتھ سجیل کی قسم کے پتھر لیے ہوئے آئی تھی اور مسلسل کئی روز تک چلتی رہی۔ یہ قومیں عرب تھیں اور زمین

---

① ایضا، ص:9

② تفسیر کبیر، ج،32، ص:101

حجاز میں آباد تھی۔ انہیں ہلاک کرنے والی آندھی کہیں دور دراز سے کنکر پتھر لے کر نہیں آئی تھی، بلکہ وہ جن راستوں سے گزرتی تھی انہی میں پڑے ہوئے کنکر پتھر اپنے ساتھ اڑائے ہوئے چلتی تھی۔ اب اگر اس علاقہ میں سجیل کے قسم کے پتھر پائے ہی نہیں جاتے تھے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ آندھیاں بھی اپنے ساتھ سجیل کے پتھر کہاں سے لائی تھیں؟"[1]

یہ ایک فاش غلطی ہے۔ قرآن میں سورۂ فیل کے علاوہ دو جگہ ﴿حِجَارَةً مِّنْ طِينٍ﴾ کے الفاظ آئے ہیں (ہود: 82، الحجر: 74) اور ایک جگہ ﴿حِجَارَةً مِّنْ طِينٍ﴾ کے الفاظ ہیں (الذاریات: 33) تینوں جگہ مراد قوم لوط ہے۔ تاریخ اور جغرافیہ سے ادنیٰ سی بھی واقفیت رکھنے والا جانتا ہے کہ قوم لوط حجاز میں نہیں، بلکہ وہاں سے سینکڑوں میل دور شام میں بحر مردار (DEAD SEA) کے کنارے آباد تھی۔ اس لئے قوم لوط کو قلم کے زور پر سرزمینِ حجاز میں آباد کر دینا سخت غلطی ہے۔

نئی تاویل کا سبب

مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل کا مطالعہ کرتے وقت بار ہا یہ خیال ذہن میں آیا کہ آخر مولانا کے ذہن میں یہ عجیب وغریب تفسیر کیسے آئی؟ جب کہ کوئی روایت ساتھ نہیں دیتی۔ تفسیر کی کسی کتاب میں ہلکا سا بھی اشارہ نہیں ملتا اور امت کی تاریخ میں کسی کی جانب سے یہ رائے سامنے نہیں آئی۔ مطالعہ سے معلوم ہوا کہ اشعارِ عرب کے وسیع وعمیق مطالعہ کے نتیجہ میں مولانا کے ذہن میں عربوں کی اخلاقی شجاعت وبہادری، شہ سواری اور شمشیر زنی کی تصویر مرتسم ہوگئی تھی، اس لئے ان کو شبہ ہوا کہ انہوں نے لشکرِ ابرہہ سے ضرور مقابلہ آرائی کی ہوگی۔ اسی کو بنیاد بنا کر مولانا نے اشعارِ عرب میں سے مجمل اشعار لے لیے اور انہیں اپنے مدعا پر دلیل بنا دیا۔ اسی خیال کو ذہن میں رکھ کر انہوں نے سورۂ فیل پر نظر ڈالی اور جو اشکال آتے گئے انہیں قرآن کے مختلف اسالیب، قواعد نحو اور عربی اشعار سے حل کرتے گئے اور جو روایتیں ان کے خلاف ملیں انہیں "بے بنیاد، غلط، لغو" قرار دے دیا اور اس طرح تانے بانے بنتے بنتے سورۂ فیل کی ایک ایسی تفسیر وجود میں آئی جو حقیقت کے بالکل برعکس تھی۔ مولانا کے اس خیال کا اندازہ درج ذیل اقتباس سے ہوتا ہے:

---

[1] تحقیقات اسلامی، ص: 56-55

"دنیا کے پردے میں کوئی قوم ایسی نہیں جو اپنی عبادت گاہ کو خدا کا گھر نہ سمجھتی ہو، پھر اس سے اس بے حمیتی کی توقع کیسے کی جاسکتی ہے کہ وہ بغیر کسی مدافعت کے اپنا معبد دشمنوں کے حوالہ کرکے پہاڑوں میں جا چھپے گی۔ اس طرح کی بے حمیتی کا گمان تو ہم دنیا کی ادنیٰ قوموں کی نسبت بھی نہیں کرسکتے تو قریش اور بنی اسماعیل کی نسبت کس طرح کرسکتے ہیں جن کا تمام تر سرمایۂ فخر و نازش ہمیشہ شہ سواری، شمشیر زنی اور قدر اندازی ہی رہا ہے۔ یہاں تک کہ غیروں کو بھی اعتراف ہے کہ اسی جوہر کی بدولت انہوں نے کبھی اپنی آزادی پر آنچ نہیں آنے دی۔"①

اہل مکہ کے لشکرِ ابرہہ سے مقابلہ نہ کرنے کی وجہ پر ابتداء میں روشنی ڈالی جاچکی ہے۔ مولانا فراہی کا یہ استدلال سراسر عقلی اور قیاسی ہے۔ تاریخ کے کسی واقعہ کے ثبوت کے لئے محض قیاس کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے تاریخی شہادت مطلوب ہوتی ہے، لیکن ہمیں اس سلسلہ میں کوئی شہادت نہیں ملتی، بلکہ مولانا کی فرض کردہ صورت پر کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

1 کلامِ عرب میں ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی کہ اہلِ مکہ نے ابرہہ سے اپنے مقابلہ کا ہلکا سا بھی تذکرہ کیا ہو۔ بعد میں بھی بہت سی جنگیں ہوئیں، لیکن کبھی اہلِ مکہ نے فوج کو ابھارنے اور جوش دینے کے لئے یہ نہیں کہا کہ "مقابلہ کرو" جس طرح تم نے ابرہہ سے مقابلہ کیا تھا، اللہ تعالیٰ مدد کرے گا"۔ تمام اشعار میں لشکرِ ابرہہ کی تباہی کو صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کا کرشمہ کہا گیا ہے۔ ذوالرمۃ کے اشعار میں مقابلہ کا جو ذکر ہے اس کے سلسلہ میں بتایا جاچکا ہے کہ اس میں پہلے ہونے والی جھڑپوں میں سے کسی جھڑپ کا تذکرہ ہے۔ چند اشعار درج ذیل ہیں:

عبد المطلب نے دعا کے وقت کہا تھا:

يارب لا أرجولهم سواكا

ويارب فامنع منهم حماكا ②

"اے رب ان کے مقابلہ کے لیے مجھے تیرے سوا کسی سے امید نہیں ہے۔ اے رب ان سے اپنے گھر کی

---

① تفسیر سورۂ فیل، ص:46

② سیرت ابن اسحاق، نقوش، رسول نمبر، ج:11، ص:59

حفاظت فرما)" انہی کا شعر ہے:

منعت أبرهة الأرض التی حمیت

من اللئام فلم تخلق لهم دارا ①

مغیرہ مخزومی کہتا ہے:

أنت حبست الفیل بالمغمس

أهلکت أبایکسوم والمغلس

کردستهم وأنت غیر مکردس

تدعسهم وأنت غیر مدعس ②

"تو نے ہاتھی کو مغمس کے مقام پر روک دیا اور تو نے ابویکسوم اور مغلس کو ہلاک کر دیا۔ تو نے ان کی ہڈیاں اور جوڑ بند توڑ دیے، تو نے انہیں پامال کر دیا اور روند ڈالا اور ان کا تخریبی منصوبہ کامیاب نہ ہو سکا۔"

طالب بن ابی طالب بن عبد المطلب کا شعر ہے:

ألم تعلموا ما کان فی حرب داحس

وجیش أبی یکسوم إذ املأوا الشعبا

فلولا دفاع الله لاشئی غیره

لأصبحتم لاتمنعون لکم سربا ③

"کیا تمہیں معلوم نہیں کہ داحس کی جنگ اور ابویکسوم کے لشکر کا کیا انجام ہوا جب انہوں نے وادی کو بھر دیا تھا۔ اس وقت اگر اللہ تعالیٰ انہیں دفع نہ کرتا تو تم قوم کی حفاظت نہ کر سکتے تھے۔"

---

① ایضاً

② ایضاً

③ سیرت ابن ہشام، ص:62

ابو امیہ بن ابی الصّلت کا شعر ہے:

حبس الفيل بالمغمس حتى

ظل يحبو كأنه معقور [1]

"اس نے ہاتھی کو مغمس میں روک دیا، یہاں تک کہ وہ گھٹنوں کے بل اس طرح چلتا تھا، جس طرح وہ اونٹنی چلتی ہے جس کی کونچیں کاٹ دی گئی ہوں۔"

یہ اور ان کے علاوہ دیگر تمام اشعار میں صرف اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا گیا ہے اور لشکرِ ابرہہ کی پسپائی کو اسی کا کرشمہ قرار دیا گیا ہے۔ اہل مکہ کے مقابلہ کا ہلکا سا بھی اشارہ کسی شعر میں نہیں ملتا۔

2 بدویانہ سنگ اندازی کی جو صورت فرض کی گئی ہے تاریخ میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اگر اہلِ حجاز اس طریقہ کے عادی تھے تو اس سے پہلے ہونے والی جنگوں میں بھی اس طریقۂ جنگ کے اختیار کرنے کا تذکرہ کلامِ عرب میں ملنا چاہئے اور اگر انہوں نے پہلی مرتبہ طریقہ اختیار کیا تھا تو بھی اس کی صراحت ضروری ہے اور کلامِ عرب میں اس کا بھی حوالہ ملنا چاہئے۔

3 عربوں کی شجاعت و بہادری، ہمّت و دلیری، غیرت و حمیت، شہ سواری، شمشیر زنی اور حریت پسندی کی داستانیں بجا، لیکن محض اس کی بنیاد پر تاریخ گھڑنا اور حقائق کے برخلاف نئی تصویر پیش کرنا صحیح نہیں، بلکہ اس کے لئے ٹھوس تاریخی حقائق مطلوب ہیں۔ تاریخ، سیرت اور حدیث کی کتابوں میں فتح مکہ کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ دس ہزار صحابہ کے ہم راہ مکہ میں داخل ہوئے تو اہلِ مکہ نے کوئی مزاحمت نہیں کی، صرف حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے دستہ سے بہت معمولی سی جھڑپ ہوئی۔ اب اگر کوئی اہلِ مکہ کی شجاعت و حمیت کی بنیاد پر یہ کہنے لگے کہ مسلمانوں اور کفّار کے درمیان جنگ ضرور ہوئی ہوگی تو اسے تاریخ بیانی نہیں تاریخ سازی ہی کہا جا سکتا ہے۔ یہی حال واقعۂ فیل کا بھی ہے۔ تاریخی ثبوت نہ ہونے کے باوجود محض اہلِ عرب کی شجاعت کی داستانوں کی بنیاد پر ان کی معرکہ آرائی ثابت کرنا بعید از صواب ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اہلِ مکہ کو یقین تھا کہ اللہ تعالیٰ مکہ پر کسی ناحق شخص کو مسلّط نہیں کرے گا۔ اللہ کے

---

[1] ایضاً، ص:63

رسول ﷺ نے جب مکہ پر فتح پائی تو فرمایا:

﴿إِنَّ اللّٰهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ الْفِيلَ وَسَلَّطَ عَلَيْهَا رَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِين ،وإنه قد عَادَتْ حُرْمَتُهَا الْيَوْمَ كَحُرْمَتِهَا بِالْأَمْسِ﴾[1]

(اللہ نے مکہ سے ہاتھی کو روک دیا اور اپنے رسول اور اہلِ ایمان کو اس پر تسلط بخش دیا۔ آج مکہ کی حرمت اسی طرح ہو گئی ہے جیسے کل تھی)

("نقد فراہی" محمد رضی الاسلام ندوی، ص:13-47، طبع علی گڑھ، 2010ء)

[1] صحیح بخاری ،کتاب العلم ،کتاب اللقطه صحیح مسلم ،ابواب الحج ،سنن ابی داؤد،ابواب المناسک،ابواب الجهاد

مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل

ایک تنقیدی جائزہ

شیخ عبدالرحمٰن بن یحییٰ المعلّمی الیمانی رحمہ اللہ

مترجم: ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی حفظہ اللہ

مولانا حمید الدین فراہی (1863ء-1930ء) کے بعض تفردات سے اہلِ علم نے اتفاق نہیں کیا اور ان پر جرح وتنقید کی ہے۔ ان کی تحریروں میں سب سے زیادہ تفسیر سورۂ فیل ہدفِ تنقید بنی ہے۔ اس تفسیر میں مولانا نے یہ نقطۂ نظر پیش کیا تھا کہ شاہِ یمن ابرہہ جب خانۂ کعبہ ڈھانے کے ارادے سے اپنے لاؤ لشکر کے ساتھ آیا تھا تو اہلِ مکہ نے مقابلہ سے پہلو تہی نہیں کی تھی، بلکہ ڈٹ کر اس کا مقابلہ کیا تھا اور اس پر پتھروں کی بارش کی تھی اور اللہ تعالیٰ نے بھی اس پر زبردست آندھی مسلط کردی تھی، جس سے پورا لشکر ہلاک ہوگیا تھا۔ بعد میں اللہ تعالیٰ نے ان کی لاشوں کو کھانے کے لیے پرندے بھیجے تھے۔ اس نقطۂ نظر پر جن حضرات نے نقد کیا تھا ان میں مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی (قصص القرآن، جلد سوم) اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی (تفہیم القرآن جلد ششم) مشہور ہیں۔ حال (1434ھ) میں اس پر ایک ناقدانہ تحریر عربی زبان میں شیخ علامہ عبدالرحمٰن بن یحییٰ المعلمی الیمانی (م: 1386ھ/1966ء) کے قلم سے شائع ہوئی ہے۔

شیخ معلمی کی ولادت یمن میں 1312ھ/1895ء میں ہوئی۔ وہیں انہوں نے تعلیم کے مراحل طے کیے، یہاں تک کہ انہیں شیخ الاسلام کے لقب سے نوازا گیا۔ 1345ھ میں وہ ہندوستان آگئے تھے، جہاں 1371ھ تک ربع صدی سے زائد عرصہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد سے وابستہ رہے۔ ان کے ذمے حدیث وتاریخ کی کتابوں کی تحقیق وتصحیح کا کام تھا۔ اس کے بعد وہ واپس مکہ مکرمہ چلے گئے، جہاں انہیں مکتبۃ الحرم المکی کا ذمہ دار بنا دیا گیا۔ انہوں نے متعدد امہات الکتب کی تحقیق کی ہے، جن میں ابن ماکولا کی الاکمال اور سمعانی

کی الانساب مشہور ہیں۔ان کے علاوہ ان کی متعدد طبع زاد تصانیف بھی ہیں۔

اسلامک فقہ اکیڈمی جدّہ کے ایک منصوبے کے تحت شیخ المعلمی کی تمام تصانیف تحقیق وتدوین کے بعد شائع کی جارہی ہیں۔اسی کے تحت ان کی مذکورہ کتاب (رسالة فی التعقیب علی تفسیر سورة الفیل للمعلّم عبدالحمید الفراهي) کے نام سے شائع کی گئی ہے۔

مولانا فراہی کی تفسیر سورۂ فیل ان کی وفات کے بعد 1354ھ/1935ء میں شائع ہوئی تھی۔ان دنوں شیخ عبدالرحمٰن المعلمی حیدرآباد میں تھے۔اس تفسیر پر ان کا ردّ دو حصوں میں ہے۔پہلے حصے میں انہوں نے تفسیر فراہی پر تنقیدی نظر ڈالی ہے اور دوسرے حصے میں مذکورہ سورہ کی خود تفسیر کی ہے۔یہ کتاب قیمتی تفسیری مباحث پر مشتمل ہے۔ذیل میں اس کے منتخب حصوں کا ترجمہ تلخیص کے ساتھ پیش کیا جارہا ہے۔(رضی الاسلام)

میں نے علامہ محقق المعلّم حمید الدین فراہی کی بعض تصانیف مثلاً (إمعان في أقسام القرآن، الرأي الصحیح فی من هوالذبیح) اور تفسیر سورۂ شمس کا مطالعہ کیا ہے اور ان سے فائدہ اٹھایا ہے۔ان کتابوں سے مؤلف کی عبقریت کا اظہار ہوتا ہے۔حال میں مجھے ان کی ''تفسیر سورۃ الفیل'' کے مطالعہ کا موقع ملا۔اس میں بھی ان کا یہ وصف نمایاں ہے کہ اگر ان کے سامنے کوئی دلیل ہو تو اس کی بنیاد پر وہ برملا اختلاف کرتے ہیں۔البتہ یہاں ان کا اختلاف کسی مشہور قول کے سلسلے میں نہیں ہے، بلکہ انہوں نے ایسی رائے کی مخالفت کی ہے، جس کے جمہور قائل ہیں اور پوری تاریخ میں کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا ہے۔ایسی متفق علیہ رائے کی مخالفت کے لیے محض اشارات اور قیاسات کافی نہیں ہیں، بلکہ انتہائی مضبوط اور قطعی دلائل کی ضرورت ہوتی ہے۔معلّم فراہی نے اپنی رائے کے حق میں جو دلائل پیش کیے ہیں، میں نے ان پر غور کیا تو ان کو اس معیار کا نہیں پایا۔ذیل میں ان کا ایک جائزہ پیش کیا جارہا ہے۔

(1) ابن اسحاق واقعۂ ابرہہ کی روایت میں منفرد نہیں ہیں

ابن اسحاق رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ ''ابرہہ نے صنعاء میں ایک عظیم الشان کنیسہ تعمیر کیا، تاکہ لوگ حج کرنے کے لیے مکہ جانے کے بجائے وہاں آیا کریں۔ایک شخص نے غصے میں آکر اس کنیسہ میں غلاظت کردی۔ابرہہ کو معلوم ہوا تو وہ سخت غضب ناک ہوا اور اس نے قسم کھا کر کہا کہ وہ اپنی فوج لے کر خانۂ کعبہ کو ڈھادے گا۔''

معلّم فراہی نے اس وقعہ کا انکار کیا ہے اور اس کی دلیل یہ دی ہے کہ ''اس کی روایت ابن اسحاق نے کی ہے اور اہل فن کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ یہود اور غیر ثقہ راویوں سے روایت کرتے ہیں۔'' انہوں نے لکھا ہے کہ ''یہ تمام باتیں دشمنوں کی گھڑی ہوئی ہیں، ان میں عربوں کی غیرت وحمیت کی تحقیر کی گئی ہے اور ابرہہ کے لیے عذر تراشا گیا ہے۔''

اس روایت میں ابن اسحاق منفرد نہیں ہیں، بلکہ یہ واقدی اور ابن الکلبی سے بھی مروی ہے [1]۔ پھر اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عربوں کے لیے عیب ہو اور ابرہہ کے لیے وجہ جواز فراہم کرتی ہو۔ اس لیے کہ ایک شخص کی حرکت تمام عربوں کو مجرم نہیں بناتی اور اگر تمام اہل عرب نے کوئی قصور کیا ہوتا تو بھی اس کی بنا پر بیت اللہ کو ڈھانے کا جواز نہیں بنتا۔ البتہ یہ واقعۂ غلاظت روایت کے پہلو سے ثابت شدہ نہیں ہے۔

(2) عبدالمطلب کا رویہ

ابن اسحاق نے بیان کیا ہے کہ ''ابرہہ نے اہل مکہ کے سردار کو بلا بھیجا۔ عبدالمطلب اس کے پاس پہنچے تو ابرہہ نے ان کے ساتھ بڑے اعزاز واکرام کا معاملہ کیا۔ تختِ شاہی سے اتر کر فرش پر بیٹھ گیا اور ان کو اپنے پہلو میں بٹھایا۔ گفتگو شروع ہوئی تو عبدالمطلب نے کہا: میرے دوسو (200) اونٹ آپ کے آدمی ہانک کر لے گئے ہیں وہ مجھے واپس کر دیے جائیں۔''

معلّم فراہی نے لکھا ہے کہ ''ابرہہ، عبدالمطلب کے ساتھ جس اخلاق سے پیش آیا تھا اس سے پوری امید بندھتی تھی کہ اگر وہ اس سے خانۂ کعبہ کے بارے میں کوئی خواہش کرتے تو وہ اس کو آسانی سے رد نہ کرتا۔ ایسی حالت میں یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ چند اونٹوں کے لیے تو اس سے درخواست کرتے، لیکن اصل معاملے کو بالکل ٹال جاتے۔''

واقعہ کی تفصیلات سے ایسی کوئی امید نہیں بندھتی تھی۔ ممکن ہے، عبدالمطلب نے محسوس کیا ہو کہ ابرہہ کے احترام ظاہر کرنے کا مقصد انہیں خانۂ کعبہ کے انہدام پر رضامند کرنا ہو۔ ممکن ہے، عبدالمطلب کو اللہ تعالیٰ پر غیر معمولی توکل ہو اور وہ ابرہہ سے خانۂ کعبہ کے بارے میں کوئی بات کر کے اس توکل کو مکدّر کرنا نہ چاہتے ہوں ممکن ہے، وہ سمجھتے ہوں کہ خانۂ کعبہ کے بارے میں کوئی بات نہ کرنے سے ابرہہ پر خوف اور رعب طاری ہو جائے گا۔

---

[1] ملاحظہ کیجیے: طبقات ابن سعد، دار صادر بیروت: 1/ 91- تاریخ ابن جریر، دار المعارف، 2/ 131

واقعہ کے بعض بیانات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس میں ہے کہ ابرہہ نے عبدالمطلب سے کہا: ”میں اس گھر کو ڈھانے آیا ہوں جسے تم اور تمہاری قوم محترم سمجھتی ہے۔ حیرت ہے کہ تم نے مجھ سے اپنے اونٹوں کے بارے میں تو بات کی، لیکن اس گھر کے بارے میں کوئی بات نہیں کی“۔ اس پر عبدالمطلب نے جواب دیا: ”ان اونٹوں کا مالک میں ہوں، اس لیے میں نے ان کے بارے میں گفتگو کی ہے۔ اس گھر کا بھی ایک مالک ہے۔ وہ اس کی حفاظت کرے گا۔“

عبدالمطلب کا اپنے اونٹوں کی واپسی کا مطالبہ کرنا مال کے لالچ میں نہیں تھا، بلکہ وہ ان کی گردنوں میں قلادے پہنا کر حرم میں ہانک دینا چاہتے تھے، تاکہ انہیں ضرر پہنچے تو اللہ تعالیٰ کا غضب بھڑک اٹھے، جیسا کہ واقدی کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ [1]

ایک روایت میں ہے کہ مکہ کے ایک بزرگ ابومسعود الثقفی نے عبدالمطلب کو ایسا کرنے کا مشورہ دیا تھا۔[2] اور چوں کہ ابرہہ کے آدمی عبدالمطلب کے اونٹوں کو ہانک کر لے گئے تھے، اس لیے ان کو واپس لانے کے لیے عبدالمطلب ابرہہ کے پاس گئے تھے۔

ابن اسحاق کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اور مستدرک حاکم میں مروی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ایک روایت [3] سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ عبدالمطلب اور مکہ کے دیگر سر برآوردہ لوگوں نے ابرہہ کے پاس جا کر اسے خانۂ کعبہ کے انہدام سے باز رکھنے کی کوشش کی تھی اور اس کے عوض اس کے سامنے کچھ مال دینے کی پیش کش کی تھی، لیکن اس نے ان کی پیش کش کو ٹھکرا دیا تھا۔

(3) عربوں کی غیرت وحمیت

معلّم فراہی نے لکھا ہے: ”دنیا کے پردے میں کوئی قوم ایسی نہیں ہے جو اپنی عبادت گاہ کو خدا کا گھر سمجھتی ہو، پھر اس سے اس بے حمیتی کی توقع کیسے کی جاسکتی ہے کہ وہ بغیر کسی مدافعت کے، اپنا معبد دشمنوں کے حوالے کر کے پہاڑوں میں جا چھپے گی۔ اس طرح کی بے حمیتی کا گمان تو ہم دنیا کی ادنیٰ قوموں کی نسبت بھی نہیں

---

[1] طبقات ابن سعد: 1/92۔

[2] ملاحظہ کیجیے: تفسیر البغوی: 4/688۔

[3] مستدرک حاکم: 2/535، حدیث نمبر: 3974۔

کر سکتے ،تو قریش اور بنی اسماعیل کی نسبت کس طرح کر سکتے ہیں ،جن کا تمام سرمایۂ فخر و نازش ہمیشہ شہ سواری، شمشیر زنی اور تیر اندازی ہی رہا ہے۔"

عربوں کی غیرت وحمیت برحق ہے، لیکن ہر چیز کی ایک حد ہوتی ہے۔ابرہہ یمن کا بادشاہ تھا۔اس کے علاوہ عرب کے بعض علاقوں پر بھی قابض تھا۔چنانچہ بیان کیا گیا ہے کہ نجد اور اطرافِ عراق پر بھی اس کی حکم رانی تھی۔[1] جاہلی شعراء نے اس کی عظمت کے قصیدے پڑھے ہیں[2] ۔کچھ عرصہ قبل سدّ مارب کی کھدائی میں ایسی تختیاں برآمد ہوئی ہیں جنہیں ابرہہ کے حکم سے لکھا گیا تھا۔ان میں درج ہے کہ ابرہہ سبا، ریدان، حضر موت ، یمنات، عرب النجاد اور عرب السواحل کا بادشاہ تھا۔"[3]

ابرہہ ایک بڑی فوج لے کر آیا تھا۔ابن الزبعری کے شعر میں صراحت ہے کہ اس کی تعداد ساٹھ ہزار تھی[4] ان میں سے شہ سواروں کی تعداد کم از کم دس ہزار تھی۔ساتھ میں تیرہ ہاتھی بھی تھے۔[5] اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ زبردست تیاری کے ساتھ آیا تھا۔

دوسری طرف اہل عرب منتشر تھے۔ان میں سے بہت سوں نے ابرہہ کی اطاعت قبول کرلی تھی، یہاں تک کہ ان کا ایک گروہ اس کی فوج میں شامل تھا۔[6] قبیلۂ ثقیف اور دوسرے جن قبیلوں نے راستے میں اس سے جنگ کی تھی وہ شکست کھا چکے تھے اور انہوں نے خود سپردگی اختیار کرلی تھی۔

معلّم فراہی کا خیال ہے کہ ابرہہ کی آمد ایام حج میں ہوئی تھی۔اگر اسے صحیح مان لیا جائے تو یہ بات طے ہے کہ اس سال حج کے لیے بہت کم لوگ آئے تھے، کیوں کہ بیشتر عربوں نے ابرہہ کی ماتحتی قبول کرلی تھی اور جو لوگ حج

---

[1] الاغانی،مطبوعہ الثقافہ،303/18،الشعر والشعراء للمرزبانی،ص:379۔

[2] ملاحظہ کیجیے:کتاب المعمرین،ص:28-29،معجم الشعراء للمرزبانی،ص:300،شواہد المغنی للسیوطی،ص:66،البیان والتبیین للجاحظ،طبع ہارون:267/1،دیوان لبید،ص:108۔

[3] انسائیکلوپیڈیا آف اسلام،(عربی ترجمہ)،1/61۔

[4] سیرۃ ابن ہشام،طبع السقا،58/1۔

[5] طبقات ابن سعد،1/92۔

[6] ملاحظہ کیجیے امیہ بن ابی الصلت یا اس کے باپ کا شعر،سیرۃ ابن ہشام:1/60۔

کے لیے آئے ہوں گے وہ اپنی عادت کے مطابق جنگ کی تیاری کے ساتھ نہیں آئے ہوں گے، اس لیے کہ وہ حرام مہینوں میں جنگ کو گناہ کا کام سمجھتے تھے۔

روایات میں ہے کہ ابرہہ نے اعلان کر دیا تھا کہ وہ جنگ کرنا نہیں چاہتا، صرف خانۂ کعبہ کو ڈھانے کے مقصد سے آیا ہے۔ عربوں کو یقین تھا کہ اللہ تعالیٰ ضرور اپنے گھر کی حفاظت کرے گا۔ شاید انہوں نے یہ بھی سوچا ہو کہ اگر ابرہہ خانۂ کعبہ کے انہدام میں کام یاب ہو گیا تو کیا ہوا؟ اس کے واپس جانے کے بعد وہ دوبارہ پہلے سے بہتر اس کی تعمیر کر لیں گے۔

مزید برآں، قریش کی زندگی تجارت پر موقوف تھی۔ ان کا خیال تھا کہ ابرہہ سے جنگ کرنے سے انہیں دو پہلوؤں سے نقصان ہوگا: یا تو وہ مغلوب ہو جائیں گے یا یمن، حبشہ اور شام سے ان کی تجارت کا سلسلہ منقطع ہو جائے گا۔ شام سے اس لیے کہ اس وقت شام روم کے تابع تھا اور حبشہ اور روم کے درمیان گہرے تعلقات تھے۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ اُن حالات میں قریش کا ابرہہ سے جنگ نہ کرنا مستبعد نہیں تھا۔ اس میں ان کے لیے عار کی کوئی بات نہیں تھی اور نہ یہ ان کی غیرت وحمیت کے منافی تھا۔

4 ابرہہ کی آمد کا زمانہ

لیکن یہ بات صحیح نہیں کہ ابرہہ ایام حج میں مکہ مکرمہ آیا تھا۔ اصحاب سیر نے لکھا ہے کہ اس کی آمد محرم کے نصفِ آخر میں ہوئی تھی۔[1] معلم فراہی نے ابرہہ کے موسمِ حج میں آنے کی دلیل یہ دی ہے کہ بعض شعراء نے اپنے اشعار میں اس واقعہ کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ابرہہ کے آدمی جن اونٹوں کو ہنکا لے گئے تھے ان کی گردنوں میں قلادے تھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ قربانی کے اونٹ تھے۔

جن جانوروں کی گردنوں میں قلادے ہوں ان کا قربانی کے لیے متعین ہونا ضروری نہیں۔ اہل عرب جن جانورں کو چوری اور لوٹ سے بچانا چاہتے تھے ان کی گردنوں میں بھی قلادے ڈال دیتے تھے۔ اس لیے حرم کے احترام کی وجہ سے چور ڈاکو قلادہ والے جانورں پر ہاتھ ڈالنے سے گریز کرتے تھے۔ سلف کی ایک جماعت سے آیت ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهۡرَ ٱلۡحَرَامَ وَلَا ٱلۡهَدۡيَ وَلَا ٱلۡقَلَٰٓئِدَ﴾ (المائدہ:2)

---

[1] السہیلی، الروض الانف: 270/1۔

کی تفسیر میں یہ قول مروی ہے۔[1]

عبدالمطلب کے، اونٹوں کی گردنوں میں قلادے ڈالنے سے یہ متعین نہیں ہوتا کہ وہ حج کا زمانہ تھا۔ اگر انہوں نے محرم میں قلادے ڈالے ہوں تو ہوسکتا ہے کہ انہوں نے اگلے حج میں ان کی قربانی کا ارادہ کیا ہو۔

5 ''کید'' کے معنی 'مخفی چال' کے نہیں ہیں

معلّم فراہی نے لکھا ہے: "قرآن مجید میں تصریح ہے کہ اصحاب فیل نے ایک مخفی چال (کید) چلی تھی، لیکن روایات میں اس کے حملے کے جو وجوہ بیان کیے ہیں، ان میں مخفی چال کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ وہ اس کے برعکس قوت کی نمائش اور عربوں کی تذلیل کی ایک نہایت کھلی ہوئی کارروائی ہے۔''

(کید) کے لیے چال کا مخفی ہونا ضروری نہیں۔ (کید) کا مطلب ہے وہ پختہ تدبیر جس میں ندرت ہو۔ اس معنی میں اس کا استعمال قرآن میں متعدد مقامات پر ہوا ہے۔

آل فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فَلَمَّا جَآءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوٓا اَبْنَآءَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ وَاسْتَحْيُوْا نِسَآءَهُمْ ۭ وَمَا كَيْدُ الْكٰفِرِيْنَ اِلَّا فِيْ ضَلٰلٍ﴾ (سورۃ غافر:25)

''پھر جب وہ (یعنی موسیٰ) ہماری طرف سے حق ان کے سامنے لے آیا تو انہوں نے کہا: ''جو لوگ ایمان لاکر اس کے ساتھ شامل ہوئے ہیں ان سب کے لڑکوں کو قتل کرو اور لڑکیوں کو جیتا چھوڑ دو۔ مگر کافروں کی چال اکارت ہی گئی۔''

اہل ایمان کے لڑکوں کا قتل خفیہ طریقے سے نہیں کرایا گیا تھا، بلکہ علی الاعلان اس پر عمل ہوتا تھا۔ اس میں ندرت یہ تھی کہ اس سے قبل بچوں کا قتل معروف طریقہ نہیں تھا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ میں ہے:

﴿قَالُوا ابْنُوْا لَهٗ بُنْيَانًا فَاَلْقُوْهُ فِي الْجَحِيْمِ ۔ فَاَرَادُوْا بِهٖ كَيْدًا فَجَعَلْنٰهُمُ الْاَسْفَلِيْنَ﴾ (الصّٰفّٰت:97-98)

---

[1] تفسیر طبری، 9/468۔

انہوں نے آپس میں کہا کہ ''اس کے لیے ایک الاؤ تیار کرو اور اسے دہکتی ہوئی آگ کے ڈھیر میں پھینک دو''۔انہوں نے اس کے خلاف ایک کارروائی کرنی چاہی تھی، مگر ہم نے انہی کو نیچا دکھا دیا۔''

دہکتی ہوئی آگ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ڈالنے کا منصوبہ خفیہ نہیں، بلکہ علانیہ تھا۔

اسے (کید) اس لیے کہا گیا کہ یہ طریقہ اس سے پہلے معروف نہیں تھا۔

ابرہہ کی فوج کشی کو (کید) سے اس لیے تعبیر کیا گیا، کیوں کہ وہ اہلِ عرب کو مرعوب اور دہشت زدہ کرنے کے لیے ہاتھی لایا تھا، جب کہ اہلِ عرب ہاتھیوں سے جنگ کے طریقے سے نابلد تھے، بلکہ ان میں سے اکثر نے ہاتھی دیکھا تک نہ تھا۔اور ابرہہ نے اس کے لیے ماہ محرم کا انتخاب کیا تھا، جسے اہل عرب حرام مہینوں میں شمار کرتے تھے اور ان میں جنگ کرنے کو گناہ سمجھتے تھے اور اس زمانے میں حج کے لیے آنے والے اپنے اپنے ملکوں کو واپس جا چکے تھے اور مکے میں صرف وہیں کے باشندے بچے تھے۔

6 اشعار کا پس منظر سمجھنے میں لغزش

معلّم فراہی نے لکھا ہے: ''عرب شعراء نے اپنے اشعار میں قبیلۂ ثقیف کی ہجو کی ہے کہ خانۂ کعبہ کی حمایت کے وقت اس نے بزدلی دکھائی اور دشمن سے ساز باز کر لی۔

چنانچہ ضرار بن خطاب کا شعر ہے:

وفرّت ثقيف إلى لاتها بمنقلب الخائب الخاسر

''اور ثقیف ایک نامراد بھاگنے والے کی طرح اپنے معبودات کی طرف بھاگ گئے۔''

ابرہہ کے ساتھ قبیلۂ ثقیف کی ساز باز پر تمام روایات متفق ہیں اور ابو رغال ثقفی کی قبر پر-اس گناہ پر کہ اس نے ابرہہ کی فوج کو راستہ بتایا تھا- سنگ باری کی گئی۔پھر سوچنے کی بات ہے کہ اگر ثقیف کی طرح تمام عرب بھاگ گئے تھے تو آخر قبیلۂ ثقیف ہی کا کیا قصور تھا کہ ان کی ہجو کی گئی، پھر تو ان کا عذر بھی بالکل واضح تھا۔

یہ شعر ابرہہ کی فوج کشی کے موقع کا نہیں ہے، بلکہ اس کے پندرہ بیس سال کے بعد جنگِ فجار کے موقع کا ہے۔یہ جنگ قریش ہم راہ کنانہ کے تمام قبائل اور ثقیف ہم راہ قیس عیلان کے تمام قبائل کے درمیان ہوئی تھی۔اس میں ثقیف نے شکست کھا کر راہِ فرار اختیار کی تھی۔

اس واقعہ کا تذکرہ سیرۃ ابن ہشام میں اختصار سے اور الاغانی میں تفصیل میں بیان ہوا ہے۔[1]

دراصل معلّم فراہی کو ابن ہشام کے اندازِ بیان سے غلط فہمی ہوگئی۔ ابن اسحاق نے لکھا ہے کہ ابرہہ جب طائف پہنچا تو قبیلۂ ثقیف نے اس کے پاس حاضر ہو کر عرض کیا: ''اے بادشاہ! ہم آپ کے مطیع فرمان ہیں۔ آپ سے ہمارا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ آپ جس گھر کو ڈھانے نکلے ہیں وہ ہمارا یہ معبد نہیں ہے''۔ ابن اسحاق نے لکھا ہے کہ ان کی مراد 'لات' کے معبد سے تھی، جس کی وہ انتہائی تعظیم کرتے تھے۔ ابن ہشام نے 'لات' کی تشریح میں ضرار بن خطاب کا مذکورہ شعر درج کر دیا ہے اس سے ان کا مقصود صرف یہ بیان کرنا تھا کہ قبیلۂ ثقیف جس بت کی پرستش کرتے تھے اس کا نام 'لات" ' تھا لیکن معلّم فراہی نے یہ سمجھ لیا کہ شعر بھی ابرہہ کی فوج کشی کے موقع کا ہے۔

ابو رغال قبیلۂ ثقیف کا سردار نہیں تھا، بلکہ اس کا ایک فرد تھا۔ اس کی قبر کو سنگ بار اس لیے کیا جاتا تھا، کہ اس نے بہ رضا و رغبت ابرہہ کا ساتھ دیا تھا۔ یہ بات بھی ثابت نہیں ہے کہ اس نے ابرہہ کی فوج کی رہنمائی کی تھی۔ کیوں کہ کہا گیا ہے کہ ابو رغال کا زمانہ واقعۂ ابرہہ سے بہت پہلے کا ہے۔[2]

آگے معلّم فراہی نے لکھا ہے: ''اہلِ سیر اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ابرہہ کے حملے کے پہلے دن سے قبائلِ عرب وقتاً فوقتاً اس کی فوج پر تاخت کرتے رہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ عرب عموماً نہ صرف اس کے مخالف تھے، بلکہ اس سے جنگ کرنے کے لیے آمادہ تھے۔ ابرہہ کے ساتھ ان کی جو جھڑپیں ہو رہی تھیں ان کا چرچا بھی ہر جگہ پھیلا ہوا تھا۔ یہاں تک کہ بعض شعراء نے اس پر فخریے بھی لکھے ہیں۔ قدیم اسلامی شاعر ذو الرمہ کہتا ہے:

وأبرهة اصطادت صور رماحنا   جهاراً وعثنون العجاجة أكدر

''اور ہمارے نیزوں نے علانیہ ابرہہ کا شکار کیا اور فضا میں کثیف غبار کا ستون قائم تھا۔''

اس شعر میں صاف تصریح ہے کہ ذو الرمہ کی قوم کے ایک آدمی نے ابرہہ کو نیزہ مارا اور یہ واقعہ جس دن پیش آیا ہے، کثیف غبار آسمان تک بلند تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسی دن اللہ تعالیٰ نے ہوا کا طوفان بھیج کر ان پر سنگ ریزوں کی بارش کی۔''

---

[1] سیرۃ ابن ہشام: 1/ 184-187، الاغانی، 22/ 75۔

[2] ملاحظہ کیجیے معجم البلدان

معلّم فراہی سے مذکورہ بالا شعر کا موقع و محل بیان کرنے میں بھی لغزش ہوئی ہے۔ مکہ پر حملہ آور شاہِ حبشہ کا نام مورخین واصحاب سیر نے ابرہۃ الأشرم ابویکسوم بیان کیا ہے، جب کہ مذکورہ بالا شعر میں جس شخص کا تذکرہ ہے اس کا نام شارحینِ دیوان نے ابرہہ بن الصباح لکھا ہے اور ساتھ ہی اس کا تعارف 'ملک من ملوک حمیر' کے الفاظ سے کرایا ہے۔

لفظ ''ابرہہ'' حبشی، بلکہ حمیری زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لفظی معنیٰ 'سفید' کے ہیں۔ یہ نام رکھنے کا قدیم زمانے میں یمن میں چلن تھا، چنانچہ متعدد افراد کا یہ نام ملتا ہے۔ مورخین نے شاہانِ حمیر کا تذکرہ اس ترتیب سے کیا ہے:

'' ابرہہ بن الصباح نے پینتیس (35) سال حکومت کی، پھر ایک اور شخص، جس کے نام میں اختلاف ہے بادشاہ بنا۔ اس نے سترہ (17) سال حکم رانی کی۔ پھر لخیعہ نے بادشاہت سنبھالی۔ وہ ستائیس (27) سال حکم راں رہا۔ پھر ذو نواس نے اڑسٹھ (68) سال حکومت کی۔ اس کے اقتدار کا خاتمہ یمن پر حبشہ کے تسلط سے ہوا۔ اس وقت ارياط اور اس کے بعد ابرہۃ الاشرم ابو یکسوم بادشاہ بنا۔''[1]

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ابرہۃ بن الصباح، جس کا تذکرہ مذکورہ بالا شعر میں ہے، اس کا زمانہ ابرہۃ الاشرم سے بہت پہلے کا ہے۔ قبیلہ نزار اور اہل یمن کے درمیان برابر جنگیں ہوتی رہتی تھیں۔ ممکن ہے، ان میں سے کسی جنگ میں ابرہہ نامی یمن کا سردار مارا گیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مارا نہ گیا ہو، بلکہ اسے صرف نیزے کا زخم لگا ہو۔

7 اہل مکہ نے ابرہہ سے جنگ نہیں کی تھی

معلّم فراہی کے نزدیک ''اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عربوں نے اپنے مقدس شہر کی حفاظت کی -- اہلِ مکہ نے پوری قوت سے اصحابِ فیل کا مقابلہ کیا اور ان پر پتھراؤ کیا۔''

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اہلِ مکہ نے ابرہہ سے جنگ نہیں کی تھی۔ اس کے متعدد دلائل ہیں۔

1 متعدد روایات میں اس کی صراحت ہے۔ مثلاً ابن اسحاق، واقدی اور ابن الکلبی وغیرہ سے مروی روایت، ابن عباس کی روایت، جسے حاکم نے مستدرک میں بیان کیا ہے اور ذہبی نے اسے صحیح قرار دیا ہے، انہی سے مروی ایک دوسری روایت، جسے ابن مردویہ نے نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے شرح بخاری میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

---

[1] ملاحظہ کیجیے مروج الذہب: 1/575-576-587، التیجان لابن ہشام، ص: 300، صبح الاعشی، 5/24، المعارف لابن قتیبہ، ص: 213 ومابعدہ

2 جو لوگ عربوں کے احوال سے واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ وہ اپنی جنگوں کے واقعات اور حالات خوب یاد رکھتے تھے، ان کا اپنی محفلوں میں چرچا کرتے تھے اور انہیں اشعار میں بھی بیان کرتے تھے۔ جنگِ بسوس اور جنگِ داحس وغیرہ کے سلسلے میں انہوں نے گھوڑوں اور شہ سواروں کے نام، قاتلین اور مقتولین کے نام، جنگوں کے احوال اور دیگر جزئیات محفوظ رکھی تھی۔ شعبِ جبلہ کی جنگ رسول اللہ ﷺ کی ولادت سے انیس (19) سال قبل ہوئی تھی، لیکن الاغانی میں اس کی تفصیلات وجزئیات اس طرح مذکور ہیں کہ معلوم ہوتا ہے، انہیں دوران جنگ ہی تحریر کرلیا گیا تھا۔ پھر یہ بات کیوں کر قرینِ عقل ہوسکتی ہے کہ انہوں نے ابرہہ سے جنگ کی ہو اور اسے قتل کردیا ہو، پھر بھی اس کا تذکرہ ان کے تاریخی بیانات اور اشعار میں نہ ہو۔ اگر ایسا ہوا ہوتا تو یہ ایک عظیم الشان واقعہ ہوتا اور اس کا تذکرہ ان کے تاریخی بیانات میں تواتر کے ساتھ ہوتا اور وہ اس پر کثرت سے اشعار کہتے اور اس پر فخر کا اظہار کرتے۔

3 تابعین اور تبع تابعین کی ایک جماعت نے اس واقعہ کو بیان کیا تو انہوں نے صراحت سے کہا کہ اہلِ مکہ نے ابرہہ سے جنگ نہیں کی، بلکہ وہ پہاڑوں میں روپوش ہوگئے۔ مگر کسی نے ان کی تردید نہیں کی۔ اگر یہ واقعہ پیش آیا تھا تو ان کی غیرت وحمیت کیوں برانگیختہ نہیں ہوئی اور انہوں نے واقعہ بیان کرنے والوں سے کیوں نہیں کہا کہ تم جھوٹ بولتے ہو۔ ان لوگوں نے تو جنگ کی تھی اور فلاں فلاں معرکے پیش آئے تھے۔

4 قریش کی تجارت اس واقعہ کے بعد بھی یمن اور حبشہ کی طرف جاری رہی۔ اگر انہوں نے ابرہہ سے جنگ کرکے اسے قتل کردیا ہوتا تو یمن وحبشہ کی طرف ان کی تجارت کا سلسلہ منقطع ہوگیا ہوتا۔

5 اس واقعہ کے سلسلے میں جو اشعار منقول ہیں، ان سب میں اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کی گئی ہے کہ اس نے اپنے گھر کی حفاظت کی۔ ان میں ابرہہ سے جنگ کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اس سلسلے میں طالب بن ابی طالب کے اشعار سیرت ابن ہشام میں منقول ہیں اور ابن حبیب کی کتاب المنمق میں بھی کچھ اشعار روایت کیے گئے ہیں۔

8 کسی روایت میں صراحت نہیں کہ چڑیوں نے لاشیں کھائی تھیں

معلّم فراہی کا دعویٰ ہے کہ چڑیاں کوہ پیکر ہاتھیوں اور مقتولین کی لاشوں کو کھانے کے لیے بھیجی گئی تھیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ ”چڑیوں کے بارے میں دو طرح کی روایات ملتی ہیں۔ بعض روایات میں ہے کہ چڑیاں

شکاری قسم کی اور بڑے قد کی تھیں اور انہوں نے اصحابِ فیل کی لاشوں کو کھایا، جب کہ دوسری روایات میں صراحت ہے کہ چڑیوں نے پتھر برسائے۔" پھر لکھا ہے کہ "بعض روایات میں دونوں قسم کی باتیں گڈمڈ ہوگئی ہیں"۔ آخر میں ان کا محاکمہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "جن راویوں نے چڑیوں کا لاشوں پر گرنا بیان کیا ہے ان کا بیان عینی شہادت پر مبنی معلوم ہوتا ہے اور جنہوں نے چڑیوں کا پتھر برسانا ذکر کیا ہے ان کی باتیں قیاسی لگتی ہیں۔"

حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ کسی روایت میں چڑیوں کے لاشوں کو کھانے کا ذکر نہیں ہے۔ معلّم فراہی نے اس سلسلے میں تین روایات تفسیر ابن جریر طبری سے نقل کی ہیں۔

1 "عکرمہ سے روایت ہے کہ یہ چڑیاں سیاہی مائل خاکی رنگ کی تھیں، سمندر کی سمت سے آئی تھیں، ان کے سر شکاری چڑیوں کے سر کی طرح تھے۔" تفسیر طبری میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں: (كانت طيراً خضراً، خرجت من البحر، لهارؤوس كرؤوس السباع، كانت ترميهم بحجارة معها)۔ اللہ تعالیٰ ہمیں اور معلّم فراہی کو معاف کرے۔ انہوں نے روایت کا آخری جملہ نہیں نقل کیا ہے، جس میں چڑیوں کے پتھر مارنے کی صراحت ہے۔

2 "حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ان کے چڑیوں کی طرح سونڈ اور کتے کے پنجوں کے مانند چنگل تھے۔" اس روایت میں ذکر نہیں کہ چڑیوں نے کیا کام انجام دیا؟ لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی بعض دوسری روایات میں صراحت مل جاتی ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں ابن مردویہ کی سند سے ایک روایت نقل کی ہے (اور اسے حسن قرار دیا ہے) جس میں یہ الفاظ ہیں:۔۔ فدعا الله الطيرالأبابيل، فأعطاها حجارة سوداء فلماحاذتهم رمتهم۔[1]

"اللہ نے چڑیوں کے جھنڈ بلایے۔ ان کو کالے پتھر دے دیے۔ جب وہ ان کی سیدھ میں آئے تو انہوں نے ان پر پتھر برسائے۔"

3 "سعید بن جبیر رحمہ اللہ نے فرمایا: یہ چڑیاں سیاہی مائل خاکی رنگ کی تھیں اور زرد گول چونچوں سے ان کا گوشت کھاتی تھیں"۔ تفسیر طبری میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں: طيرخضر، لهامناقيرصفر، تختلف

---

[1] ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، کتاب الدیات، باب من قتل له قتيل فهو بخيرالنظرين

علیہم۔اختلف علیه کا معنیٰ ہے کسی چیز کا بار بار آنا جانا۔روایت کے الفاظ (تختلف علیهم) کو معلّم فراہی نے (مناقیر) (چونچوں) سے متعلق سمجھ لیا۔ پھراس سے استنباط کرلیا کہ چونچوں کا ان پر بار بار آنا ان کا گوشت کھانے ہی کے لیے ہوگا، حالاں کہ وہ 'طیر خضر' سے متعلق ہے۔اس صورت میں اس کا ترجمہ یہ ہوگا: ''ان چڑیوں کے جھنڈ ان پر آتے جاتے تھے۔''

حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے مروی ایک دوسری روایت میں، جسے ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں روایت کیا ہے، چڑیوں کے پتھر پھینکنے کی صراحت ہے۔اس میں یہ الفاظ ہیں: (فأرسل عليهم طيراً أصغا رأبيض، في أفواهها حجارة أمثال الحمص لا تقع على أحد إلا هلك)۔ [1]

''اللہ تعالیٰ نے ان پر چھوٹے سفید رنگ کی چڑیاں بھیجیں۔ان کے منہ میں چنے کے برابر پتھریاں تھیں۔ جسے وہ پتھریاں لگتیں وہ ہلاک ہوجاتا تھا۔''

(9) کلام عرب میں بھی چڑیوں کے پتھر پھینکنے کی صراحت موجود ہے

معلّم فراہی نے ایک فصل قائم کی ہے، جس کا عنوان ہے: ''کلامِ عرب کی شہادت کہ سنگ باری آسمان اور ہوا سے ہوئی۔'' اس کے تحت انہوں نے جو اشعار نقل کیے ہیں ان سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ ان میں چڑیوں کے پتھر پھینکنے کا تذکرہ نہیں ہے۔لیکن ان کا استدلال محل نظر ہے۔

انہوں نے جن شعراء کا کلام نقل کیا ہے ان میں طفیل غنوی، ابوامیہ بن ابی الصلت، عبدالمطلب، مغیرہ بن عبداللہ المخز ومی اور ایک نامعلوم الاسم شاعر کے اشعار میں نہ ہوا کا ذکر ہے، نہ پرندوں کا۔ پھر ان سے استدلال کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟!

جن اشعار سے استدلال کی گنجائش ہے وہ یہ ہیں۔ابوقیس صیفی بن عامر کہتا ہے:

فأرسل من ربهم حاصب　　يلفّهم مثل لفّ القزم

''پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر'حاصب' چلی جو خس وخاشاک کی طرح ان کو لپیٹ لیتی تھی۔''

اسی شاعر کا یہ شعر بھی ہے:

---

[1] مصنف ابن ابی شیبہ

فلما أجازوابطن نعمان ردّهم جنودالإله بين ساف وحاصب۔

’’جوں ہی وہ بطن نعمان سے آگے بڑھے، خدا کی فوجوں نے ’ساف‘ اور ’حاصب‘ کے درمیان نمودار ہو کر ان کو پسپا کر دیا۔‘‘

معلّم فراہی نے لکھا ہے کہ ’’عربی میں ’حاصب‘ اس تند ہوا کو کہتے ہیں جو کنکریاں اور سنگ ریزے لا کر پاٹ دیتی ہے اور ’سافی‘ اس ہوا کو کہتے ہیں جو گرد و غبار، خس و خاشاک اور درختوں کی خشک پتیاں اڑاتی ہوئی چلتی ہے۔ چڑیوں کے لیے اس لفظ کا استعمال کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا۔‘‘

اہل لغت کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ’حاصب‘، حَصَبَ کا اسم فاعل ہے۔ حَصَبَ کا معنیٰ ہے کنکری مارنا۔ اس طور پر ’حَاصِبٌ‘ کے معنیٰ ہوئے ’’کنکری مارنے والا‘‘۔ ابوقیس کے مذکورہ بالا دونوں اشعار میں متعین ہو جاتا ہے کہ کنکری مارنے والے پرندے تھے۔ اس لیے کہ شاعر نے (جنود الاله) (اللہ کی فوجیں) کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اگر ’ساف‘ اور ’حاصب‘ دونوں سے مراد تیز و تند ہوا لی جائے تو یہ ایک ہی فوج ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ساف سے مراد ہوا اور حاصب سے مراد پرندے ہیں۔

معلّم فراہی نے نفیل بن حبیب خثعمی کا (جو اصحاب فیل کی ہلاکت کا عینی شاہد تھا) یہ شعر نقل کیا ہے:

حمدت الله إذاعاينت طيراً وحصب حجارة تلقى علينا

’’میں نے خدا کا شکر ادا کیا جب چڑیوں کو دیکھا اور ہمارے اوپر پتھروں کی بارش ہو رہی تھی۔‘‘

پھر لکھا ہے کہ ’’جو لوگ واقعہ کے عینی شاہد ہیں، چڑیوں اور پتھروں کا ذکر ساتھ ساتھ کرتے ہیں، لیکن یہ کہیں نہیں کہتے کہ یہ پتھر چڑیوں نے پھینکے۔‘‘

مذکورہ بالا شعر میں (حصب حجارة) کے الفاظ تفسیر خازن میں آئے ہیں۔ [1]

سیرت ابن ہشام، تاریخ طبری اور دیگر کتابوں میں (حصب) کی جگہ (خِفتُ) کا لفظ ہے۔ لفظ (تُلقِی) کو اگر معروف پڑھا جائے (اس صورت میں دوسرے مصرعے کا ترجمہ ہوگا: میں ان پتھروں سے ڈرا جنہیں وہ چڑیاں ہمارے اوپر گرا رہی تھیں) تو اس میں صراحت ہے کہ پتھر چڑیوں نے پھینکے اور اگر اسے مجہول (تُلقِی) پڑھا جائے (اس صورت میں ترجمہ ہوگا: میں ان پتھروں سے ڈرا جو ہمارے اوپر گرائے جا رہے تھے) تو بھی

---

[1] تفسیر خازن: 4/293

قرینہ واضح ہے، کیوں کہ شاعر چڑیوں کو دیکھ کر ہی اللہ کا شکر ادا کر رہا ہے۔

ابن حبیب بغدادی کی کتاب المنمق میں اسی شاعر (نفیل خثعمی) کے کچھ اور اشعار ہیں، جن میں چڑیوں کے پتھر پھینکنے کی صراحت ہے۔ وہ کہتا ہے:

حتی رأینا شعاع الشمس تستره　　　طیر کرجل جرادٍ طار منتشرِ

یرمیننا مقبلاتٍ ثم مدبرة　　　بحاصبٍ من سواء الأفق کالمطرِ

''یہاں تک کہ ہم نے دیکھا کہ سورج کی شعاعوں کو ٹڈی دل کی طرح آنے والے پرندوں نے ڈھک دیا جو ادھر ادھر اڑ رہے تھے۔ انہوں نے پورے افق سے آتے جاتے ہوئے ہمارے اوپر پتھروں کی بارش کردی۔''

ان اشعار میں صراحت ہے کہ چڑیاں (حاصب) پھینک رہی تھیں۔ اس سے متعین ہوجاتا ہے کہ اشعار میں (حاصب) سے کنکریاں اور سنگریزے اڑانے والی ہوا مراد نہیں لی جاسکتی، بلکہ اس سے مراد وہ کنکریاں ہیں جنہیں چڑیاں پھینک رہی تھی۔

⑩ اصحابِ فیل کی لاشیں کیسے ٹھکانے لگیں؟

بعض روایات میں ہے کہ اصحابِ فیل کی ہلاکت کے بعد ایک سیلاب آیا، جو مقتولین کی لاشوں کو بہا لے گیا۔ معلّم فراہی انہیں قیاس قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: ''جب یہ سوال سامنے آیا کہ ہاتھیوں اور مقتولین کی متعفن لاشیں، جن سے تمام وادیٔ مکہ اَٹ گئی تھی، کس طرح دور کی گئیں؟ تو اس کا جواب یہ دے دیا کہ اللہ تعالیٰ نے سیلاب بھیجا اور وہ سب بہا لے گیا، حالانکہ اس جواب کے بعد یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ جو بے پناہ سیلاب ان تمام ہاتھیوں اور اتنی بے شمار لاشوں کو بہا لے گیا، آخر اس کی زد سے وادیٔ مکہ کے باشندے کیسے بچ گئے؟ بہر حال یہ ایک رائے اور قیاس ہے، اس کا مشاہدہ اور ذاتی واقفیت سے کوئی تعلق نہیں ہے''۔ اس کے بجائے ان کا خیال ہے کہ ''کوہ پیکر ہاتھیوں اور مقتولوں کو کھانے کے لیے خدا نے سمندر کی جانب سے چڑیوں کے جھنڈ بھیجے۔ اگر یہ لاشیں پڑی رہتیں تو ایک مدت کے لیے مکہ ناقابل سکونت ہوجاتا۔ ان چڑیوں نے ابرہہ کے سنگ سار کردہ لشکر کو، جو بالکل بھس کی طرح ہوگیا تھا، صاف کیا۔''

معلّم فراہی نے یہ فرض کرلیا کہ اصحاب فیل کی ہلاکت وادیٔ مکہ میں ہوئی تھی، حالانکہ روایات اور کلامِ عرب دونوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حدودِ حرم سے باہر ہلاک کیے گئے تھے۔ابن اثیر نے لکھا ہے:إن الفيل لم يدخل الحرم (ہاتھی حرم میں نہیں داخل ہو پایا تھا)۔ابن اسحاق کی السیرۃ،ابن حبیب کی المنمق اورازرقی کی تاریخ مکہ، اسی طرح امیہ بن ابی الصلت ،مغیرہ بن عبداللہ بن مخزوم،عمرو بن الوحید بن کلاب اور نفیل بن حبیب خثعمی کے اشعار میں صراحت ہے کہ اصحابِ فیل مغّمس سے آگے نہیں بڑھ سکے تھے۔مغّمس طائف کے راستے پر حدودِ حرم سے قریب ایک مقام کا نام ہے۔اس لیے وادیٔ مکہ کے لاشوں سے اٹ جانے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔پھر ایسا بھی نہیں ہوا کہ ابرہہ کی پوری فوج ایک ہی مقام پر ہلاک ہوگئی ہو۔بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ پتھر جن کو لگتے تھے ان کے جسموں میں گھس جاتے تھے اور جن کو بھی پتھر لگے وہ وہیں ڈھیر ہو کر رہ گئے،لیکن یہ روایات کم زور اور یہ بیانات مشتبہ ہیں۔معتبر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں کو پتھر لگے وہ چیچک اور شدید خارش میں مبتلا ہو گئے اور سب فوراً ہی ہلاک نہیں ہو گئے، بلکہ نہایت بدحواسی کے عالم میں بھاگے اور راستوں میں مختلف جگہوں پر نہایت بے کسی کی حالت میں انہوں نے جانیں دیں۔اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ مکہ سے قریب ہلاک ہوئے ہوں گے ان کی تعداد زیادہ نہیں ہوگی کہ ان کی لاشوں سے مکہ کی آب وہوا متغیر ہو جائے۔

اس موقع پر سیلاب آنے کا بیان صرف واقدی کی روایت میں نہیں ہے، بلکہ عکرمہ سے مروی روایت میں بھی اس کی صراحت ہے ۔اور یہ مستبعد بھی نہیں ہے۔ممکن ہے ،اوسط درجے کا سیلاب آیا ہو جو لاشوں کو بہالے گیا ہو اور اہل مکہ اس کی تباہی سے محفوظ رہے ہوں۔بالفرض اگر سیلاب نہ آیا ہو تو بعید نہیں کہ اہل مکہ نے وہاں موجود لاشوں کو گڑھے کھود کر ان میں دفن کر دیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس علاقے میں پائے جانے والے شکاری پرندوں اور گدھوں نے گری پڑی لاشوں کا گوشت کھا یا ہو۔

عہدِ جاہلیت اور عہدِ اسلامی میں بڑی بڑی جنگیں ہوئی ہیں مثلاً کلاب ،ذی قار، یرموک اور قادسیہ کی جنگیں۔ان میں ہزاروں لوگ ہلاک ہوئے ،لیکن ان کی وجہ سے ان جنگوں کے علاقے نہ وہاں کے باشندوں کے لیے ناقابلِ سکونت بنے اور نہ اللہ تعالیٰ نے ان لاشوں کو ٹھکانے لگانے کے لیے عجیب وغریب پرندے بھیجے۔پھر اگر مان لیں کہ واقعۂ ابرہہ کے موقع پر آنے والے پرندوں نے ہلاک ہونے والوں کا گوشت

کھایا تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ انہوں نے اس پر سنگ باری نہیں کی ۔ یہ کیوں نہیں مانا جا سکتا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پرندوں کو اصحابِ فیل پر عذاب نازل کرنے کے لیے بھیجا تھا۔ انہوں نے ان پر سنگ باری کی، جس سے وہ ہلاک ہو گئے۔ پھر انہوں نے ان کا گوشت کھا کر ماحول کو صاف کر دیا۔ قرآن کریم اور روایت میں ان پرندوں کے گوشت کھانے کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا کہ یہ ایک معمول کا کام تھا۔

(11) رمی جمار حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ کی یادگار ہے

معلّم فراہی نے لکھا ہے: ''بہت سے قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ منیٰ میں رمیٔ جمرہ واقعۂ فیل ہی کی یادگار ہے، لیکن ضعیف روایات نے اس حقیقت پر پردہ ڈال رکھا ہے''۔ پھر چند روایات نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ''صحیح روایات میں سنتِ رمیٔ جمرہ کی اصل کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اگر اس کے متعلق کوئی بات صحیح روایات سے ثابت ہوتی تو اس سے بڑھ کر کیا بات ہو سکتی تھی، لیکن جہاں تک ہم کو معلوم ہے، اس کے متعلق کوئی صحیح روایت موجود نہیں ہے اور دین کا معاملہ نہایت اہم ہے۔ اس وجہ سے اس کے معاملے میں ہر قسم کی روایات پر اعتماد کر لینا کسی طرح صحیح نہیں ہے۔۔۔ اس وجہ سے ہم نے استنباط کی راہ اختیار کی ہے۔ صحیح اور ثابت چیزوں سے استنباط اس صریح روایت سے زیادہ بہتر ہے جو ثابت نہ ہو۔'' آگے انہوں نے مختلف استنباطات کے ذریعہ رمی جمار کو واقعۂ فیل کی یادگار ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معلّم فراہی کو معتبر اور قابل قبول روایات سے واقفیت نہیں ہو سکی ۔ اس سلسلے کی چند روایات یہ ہیں:

سعید بن منصور نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے رمی جمار کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (اللہ ربكم تكبرون، وملة أبيكم تتبعون، ووجه الشيطان ترمون) [1]

''اس کے ذریعے تم اللہ اپنے رب کی تکبیر بیان کرتے ہو، اپنے باپ کے طریقے کی پیروی کرتے ہو اور شیطان کے چہرے پر کنکریاں مارتے ہو۔''

ابوداؤد طیالسی نے ابو الطفیل سے روایت کیا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا:

---

[1] حاشیہ ایضاح المناسک لابن حجر، ص: 177۔

''حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جب مناسک دکھائے گئے تو شیطان مسعیٰ کے پاس ظاہر ہوا۔ وہ اس سے آگے بڑھ گئے، پھر جب وہ جمرۃ العقبۃ کے پاس پہنچے تو شیطان پھر نظر آیا۔ انہوں نے اس کو کنکریاں ماریں تو وہ بھاگ گیا۔ پھر وہ جمرۂ وسطیٰ کے پاس پہنچے تو شیطان پھر ظاہر ہوا۔ انہوں نے اسے سات کنکریاں ماریں تو وہ بھاگ گیا پھر وہ جمرۂ قصویٰ پہنچے تو وہاں شیطان پھر دکھائی دیا۔ انہوں نے اسے سات کنکریاں ماریں تو وہ بھاگ گیا۔''[1]

اس حدیث کو ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، جیسا کہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں بیان کیا ہے۔[2]

یہ روایت مسند احمد میں بھی متعدد سندوں سے مروی ہے۔ اس کے بعض بیانات میں فرق ہے، لیکن اتنی بات پر اتفاق ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سامنے شیطان جمرات پر ظاہر ہوا تھا، اس موقع پر انہوں نے اسے کنکریاں ماری تھیں۔[3]

حاکم نے مستدرک میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اسی مضمون کی روایت نقل کی ہے۔ اس کے آخر میں وہ فرماتے ہیں: (الشیطان ترجمون وملة أبیکم تتبعون۔)[4]

''تم شیطان کو کنکریاں مارتے ہو اور اپنے باپ کے طریقے کی پیروی کرتے ہو۔''

حاکم نے لکھا ہے کہ یہ حدیث شیخین (بخاری ومسلم) کی شرط پر صحیح ہے۔ ذہبی نے اسے صرف مسلم کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے۔ اسے ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔[5]

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شیطان حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سامنے اس وقت ظاہر ہوا تھا جب وہ اپنے بیٹے اسماعیل علیہ السلام کو ذبح کرنے کے لیے لے جا رہے تھے۔ لیکن ان روایات کا پایۂ استناد کمزور ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس کے بہت سے طرق وشواہد موجود ہیں۔ اس لیے اس

---

[1] مسند طیالسی، ص: 351، حدیث نمبر: 2697۔

[2] فتح الباری، کتاب الحج، باب ماجاء فی السعی بین الصفا والمروۃ: 3/503۔

[3] مسند احمد، 1/306، حدیث نمبر: 2794۔

[4] مستدرک حاکم، 1/466، حدیث نمبر: 1713۔

[5] صحیح ابن خزیمہ، حدیث نمبر 2967۔ یہ المعجم الکبیر میں بھی مروی ہے۔ ملاحظہ کیجیے: حدیث نمبر: 12291-12293۔

کو نظر انداز کر کے دور دراز کے استنباطات کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

⑫ اشعارِ جاہلیت میں رمی جمار کا ذکر موجود ہے

معلّم فراہی نے لکھا ہے: "حج اور اس کے تمام مناسک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے وقت سے چلے آ رہے ہیں۔ چنانچہ کلام جاہلیت میں اجمالاً و تفصیلاً ان تمام باتوں کا ذکر موجود ہے، لیکن اس میں رمی جمرات کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نئی چیز ہے اور واقعۂ فیل کے بعد وجود میں آئی ہے۔ چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے ایک بہت بڑے احسان کی یادگار ہے، اس وجہ سے اسلام نے اس کو باقی رکھا اور حج کے مراسم میں شامل کر لیا۔"

یہ بات صحیح نہیں ہے۔ نفیل خثعمی، جو اس واقعہ کے عینی شاہدوں میں سے ہے، کہتا ہے:

ردينة لو رأيت ولن تريه   لدى جنب المحصب ما رأينا

"ردینہ! کاش تو دیکھ لیتی اور اب ہرگز نہیں دیکھ سکتی، جو محصب کے پہلو میں ہم نے دیکھا۔"

اصمعی کا قول ہے کہ "محصب وہ جگہ ہے جہاں کنکریاں ماری جاتی ہیں۔"[1]

جب واقعۂ ابرہہ کا عینی شاہد اس جگہ کو "محصب" کہہ رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا یہ نام یہ واقعہ پیش آنے کے بعد نہیں رکھا گیا، بلکہ پہلے سے معروف تھا۔

⑬ معلّم فراہی کی اختیار کردہ تاویل کے ممکنہ وجوہ

معلّم فراہی کی اختیار کردہ تاویل کا خلاصہ یہ ہے کہ اہلِ مکہ نے اصحابِ فیل سے جنگ کی اور یہ کہ اصحابِ فیل پر چڑیوں نے پتھریاں نہیں برسائیں۔ انہوں نے یہ تاویل کیوں اختیار کی؟ اس کی ممکنہ وجوہ درج ذیل ہو سکتی ہیں:

❶ اہل عرب کی غیرت و حمیت معروف ہے۔ اس بنا پر انہوں نے اسے بعید خیال کیا کہ وہ اللہ کے گھر کی حفاظت کے لیے کمربستہ نہ ہوں اور بزدلی کا مظاہرہ کریں ایسے موقع پر کم زوری دکھانا ایک عیب تصور کیا جاتا ہے۔ اس عیب کی طرف نسبت قریش کی طرف ہو تو اسے بعض کفار و ملحدین خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی عیب جوئی کا بہانہ بنا سکتے ہیں، اس لیے کہ آپ اس کے ایک فرد تھے۔

اس تاویل کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ گزشتہ صفحات میں واضح کیا جا چکا ہے کہ اہلِ مکہ ابرہہ کی فوج کا

---

[1] لسان العرب، مادہ: ح ص ب۔

مقابلہ نہ کرنے میں معذور تھے۔ یہ ان کی بزدلی کا مظہر ہے نہ اس میں ان کے لیے عیب کا پہلو نکلتا ہے۔

2 معلّم فراہی کے نزدیک ''قدرت کے تمام کارخانۂ خلق وایجاد میں پردہ داری کی جوشان ہے، وہ معجزات کے ظہور میں بھی قائم رہتی ہے۔ اس کی حکمت نے عالم غیب اور عالم شہود کے مابین اسباب کے پردے ڈال رکھے ہیں اور اس کی مرضی یہ ہے کہ ہم اس کے جمال وجلال کا مشاہدہ ان پردوں کی آڑ ہی سے کریں، تاکہ امتحان وآزمائش اور آزادیٔ رائے کے ساتھ تربیتِ اخلاق کا جو مقصد قدرت نے پیش نظر رکھا ہے، وہ پورا ہو''۔ اسی وجہ سے انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ اہل مکہ نے سنگ باری کی اور اس کے پردے میں اللہ تعالیٰ نے تیز آندھی کے ذریعے سنگ باری کرکے ان کو تباہ وبرباد کردیا۔

صحیح بات یہ ہے کہ تمام خوارق میں پردہ داری کی شان نہیں ہوتی، بلکہ یہ چیز صرف ان خوارق میں پائی جاتی ہے جو انبیاء کے ذریعے ان کی قوموں پر حجت قائم کرنے کے لیے دکھائے جاتے ہیں۔ لیکن جو خوارق عذاب کے لیے رونما ہوں ان میں پردہ داری کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ وہ علانیہ سامنے آتے ہیں۔ واقعۂ فیل میں رمی کسی پر حجت قائم کرنے کے لیے نہیں کی گئی تھی، بلکہ وہ عذاب کی نشانی تھی، اس لیے اس کا ظہور بھی علانیہ ہوا۔

3 بعض انگریز فلاسفہ اور دانش وراور ان کے خوشہ چیں ملحدین خوراق کا انکار کرتے اور ان کا مذاق اڑاتے ہیں۔ اگر قرآن میں ان کا ذکر مان لیا جائے تو وہ قرآن کی تکذیب کرنے لگیں گے۔ اس لیے قرآن کے معاملے میں شدید غیرت رکھنے والے اور اسے مطاعن سے پاک رکھنے کی کوشش کرنے والے معجزات پر مشتمل قرآنی نصوص کی ایسی تاویل کرنے لگتے ہیں کہ کوئی ان پر طعن نہ کرسکے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ معلّم فراہی نے اپنی تاویل اسے ضعیف جاننے کے باوجود اختیار کی، لیکن یہ بعید نہیں ہے کہ قرآن کے معاملے میں شدّتِ غیرت اور اسے مطاعن سے پاک رکھنے کی شدید خواہش کی وجہ سے ان کا میلان اس تاویل کی جانب ہوگیا ہو۔

(منقول از مجلہ ''تحقیقات اسلامی'' علی گڑھ، جنوری-مارچ 2015ء)

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی، علی گڑھ، بھارت

مناسکِ حج کی تاریخ

اسلام کی بنیاد جن ارکان پر ہے ان میں سے چوتھا اہم رکن 'حج' ہے۔ ہر صاحبِ استطاعت پر زندگی میں کم از کم ایک بار حج کرنا فرض ہے اور استطاعت رکھنے کے باوجود حج نہ کرنا کفر کے مترادف ہے۔ حج کی تاریخ کیا ہے؟ اس کے بارے میں روایتوں میں آتا ہے کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہم السلام نے مل کر خانۂ کعبہ کی دوبارہ تعمیر کی اور پھر اللہ تعالیٰ کے حکم سے لوگوں میں حج کی منادی کی اور انہیں حج کے مناسک بتائے۔ اسی لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر صحابہ کو مناسکِ حج کی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا تھا:

(قفوا على مشاعركم فإنكم على إرث من إرث إبراهيم)[1]

''مناسکِ حج سیکھ لو، اس لئے کہ یہ تمہارے باپ (ابراہیم علیہ السلام) کی میراث ہیں۔''

اس سلسلہ میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا حج کے تمام مناسک حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بتائے ہوئے ہیں؟ یا بعض مناسک کے اضافہ بعد کے اہم واقعات کی یادگار کے طور پر کیا گیا اور اسلام نے انہیں باقی رکھا؟ اور اگر وہ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زندگی سے متعلق ہیں تو آخر وہ کون سے واقعات ہیں جنہیں رہتی دنیا تک قائم ودائم رکھنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان کی یادگار کے طور پر ان مناسک کا حکم دیا ہے؟

اس سلسلہ میں ماضی قریب میں مولانا حمید الدین فراہی کے نئے خیالات سامنے آئے ہیں اور غالباً انہی سے متاثر ہو کر ان کے بعض رفقاء اور شاگردوں نے بھی انہیں اپنی تصنیفات میں بیان کیا ہے۔ سطور ذیل میں انہی کا تجزیاتی مطالعہ کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں تین باتیں زیر بحث آئیں گی۔

1. صفا ومروہ کے درمیان سعی حضرت ہاجرہ کی بے تابانہ دوڑ کی یادگار ہے؟ یا حضرت اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کو قربان کرنے کے لئے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سعی کی؟

---

[1] ابوداؤد، کتاب المناسک، باب موضع الوقوف بعرفة

2 حضرت اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کی قربانی سے متعلق حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے خواب کی حقیقت کیا ہے؟ وہ عینی تھا یا تمثیلی اور اس سے مراد اللہ کے گھر کی خدمت کے لیے وقف کر دینا تھا؟ یا مقصود حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا امتحان تھا؟

3 رمی جمار کس واقعہ کی یادگار ہے؟ شیطان کے بہکانے پر حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اسے کنکریاں مارنے کی؟ یا ابرہہ کی فوج پر اہل مکہ کے کنکریاں مارنے کی؟

{1} سعی بین الصفا والمروۃ

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کے بارے میں مشہور قول یہ ہے (جیسا کہ صحیح بخاری میں بھی مروی ہے) کہ یہ حضرت ہاجرہ کے اس واقعہ کی یاگار ہے جب وہ پیاس کی شدت سے بے قرار ہو کر پانی کی تلاش میں صفا اور مروہ کے درمیاں دوڑی تھیں۔

مولانا فراہی نے اس کا دوسرا پس منظر بیان کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"سعی کی رسم بھی اسی واقعۂ قربانی ہی کے ایک معاملہ کی ایک یادگار ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام صفا کی طرف سے آئے اور جوشِ اطاعت و بندگی میں پوری مستعدی اور گرمی سے مروہ کی طرف بڑھے۔ سعی اس معاملہ کی یادگار کی حیثیت سے ذرّیت اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام میں محفوظ رہ گئی۔ کیوں کہ سعی عربی میں اس سرگرمی اور مستعدی کو کہتے ہیں جو بندہ اپنے آقا کی فرماں برداری اور اطاعت اور اس کے حکموں کی تعمیل میں ظاہر کرتا ہے۔"{1}

حضرت ہاجرہ سے متعلق جو قصہ مشہور ہے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"تیسرا عظیم الشان فتنہ وہ قصہ ہے جو انہوں نے حضرت اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ان کی والدہ کے اخراج سے متعلق گھڑا ہے کہ چوں کہ حضرت سارہ حضرت اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام اور ان کی والدہ سے نفرت کرتی تھیں، ان کی خواہش تھی کہ حضرت اسماعیل حضرت اسحاق کے ساتھ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی وراثت میں شریک نہ ہوں، اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حضرت اسماعیل علیہ السلام اور ان کی والدہ کو فاران کے بیابان کی طرف نکال دیا۔ حالاں کہ یہ واقعہ جس صورت میں ان کے صحیفوں میں بیان ہوا ہے اس میں اس قدر کھلا ہوا تضاد موجود ہے کہ ہر صاحب

{1} حمید الدین فراہی، ذبیح کون ہے؟ ترجمہ امین احسن اصلاحی، دائرۂ حمیدیہ سرائے میر اعظم گڑھ، ص 136

نظراس کو بالکل لغو قصہ خیال کرنے پر مجبور ہے۔"[1]

مزید فرماتے ہیں: "اس سلسلہ میں سب سے زیادہ تعجب ان لوگوں کے حال پر ہے جنہوں نے بیہودہ افسانہ یہود کی زبانی سن کر اس کو سچ باور کرلیا اور پھر اس کو سعی صفاومروہ کے اسباب کے سلسلہ میں ایک مصدّق ومسلم روایت کی حیثیت سے بیان کردیا۔"[2]

علامہ شبلی رحمہ اللہ نے اس کا تیسرا پس منظر بتایا ہے۔فرماتے ہیں:

"شریعت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام میں دستور تھا کہ جس کو قربان گاہ پر چڑھاتے تھے، یا خدا کے لئے نذر کرتے تھے وہ باربار معبد یا قربان گاہ کے پھیرے کرتا تھا۔حج میں صفاومروہ کے درمیان جوسات بار سعی کرتے ہیں یہ اسی کی یادگار ہے۔"[3]

علامہ شبلی رحمہ اللہ نے صفاومروہ کے درمیان سعی کا جو پس منظر بیان کیا ہے اس کا غلط ہونا واضح ہے۔اس لئے کہ شریعت ابراہیمی کے اس مذکورہ دستور کی یادگار سعی بین الصفاوالمروۃ نہیں، بلکہ طواف ہے۔

مولانا فراہی نے اپنے نظریہ کے جو دلائل دیئے ہیں وہ یہ ہیں:

1 "سعی عربی میں اس سرگرمی اور مستعدی کو کہتے ہیں جو بندہ اپنے آقا کی فرماں برداری اور اطاعت اور اس کے حکموں کی تعمیل میں ظاہر کرتا ہے۔"

لیکن عربی میں سعی کے لفظی معنی دوڑنا، تیز رفتاری سے چلنا ہے اور اس کا اطلاق ہر قسم کی سرگرمی ومستعدی پر ہوسکتا ہے۔اس لئے اسے ایک مخصوص اور محدود معنیٰ میں لینا صحیح نہیں۔

2 "یہ واقعہ جس صورت میں یہودی صحیفوں میں بیان ہوا ہے اس میں اس قدر کھلا ہوا تضاد موجود ہے کہ ہر صاحب نظر اس کو بالکل لغو قصہ خیال کرنے پر مجبور ہے۔"

---

[1] ایضاً،ص:137

[2] ایضاً،ص:137۔یہی رائے مولانا صدرالدین اصلاحی (اسلام ایک نظر میں،ص:123-122) اور مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ (سیرۃ النبی، پنجم،ص:355-39، ارض القرآن، جلد دوم،ص:42-44) کی بھی ہے، البتہ مولانا امین احسن اصلاحی (تدبر قرآن جلد، 341) نے دونوں میں رائیں نقل کردی ہیں۔

[3] شبلی نعمانی، سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم، جلد اول،ص:143۔

لیکن اسرائیلی صحیفوں میں کسی واقعہ کے بارے میں تضاد کا ہونا اس کے لغو ہونے پر دلیل نہیں ہے۔ خود مولانا نے اپنی کتاب 'ذبیح کون ہے'؟ میں ثابت کیا ہے کہ ذبیح کے بارے میں تورات میں زبردست تضاد ہے۔لیکن وہاں انہوں نے اسے لغو قرار دے دینے کے بجائے ان کی تنقیح کر کے صحیح بات پیش کی۔یہاں بھی ضرورت تھی کہ ان متضاد روایات میں تنقیح کر کے صحیح کر کے صحیح بات پیش کی جاتی۔

مولانا فراہی نے جس روایت کو 'بیہودہ افسانہ' قرار دیا ہے وہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے اور خاص طور پر حدیث کا یہ حصّہ صراحت کے ساتھ مرفوعاً ثابت ہے:(قال ابن عباس قال النبی ﷺ فلذلک سعی الناس بینهما)[1]

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی وجہ سے لوگ صفا و مروہ کے درمیان سعی کرتے ہیں۔"

ذیل میں ان متضاد روایات کی تنقیح کرتے ہوئے صحیح بات تک پہنچنے کی کوشش کی جائے گی۔

تورات میں یہ واقعہ اختصار کے ساتھ ان الفاظ میں بیان ہوا ہے: "اور وہ لڑکا (یعنی اسحاق) بڑھا اور اس کا دودھ چھڑایا گیا اور اسحاق کے دودھ چھڑانے کے دن ابراہام نے بڑی ضیافت کی اور سارہ نے دیکھا کہ ہاجرہ مصری کا بیٹا، جو اس کے ابراہام سے پیدا ہوا تھا، ٹھٹھے مارتا ہے۔تب اس نے ابراہام سے کہا کہ اس لونڈی کو اور اس کے بیٹے کو نکال دے، کیوں کہ اس لونڈی کا بیٹا میرے بیٹے اسحاق کے ساتھ وارث نہ ہوگا۔ابراہام کو اس کے بیٹے کے باعث یہ بات بری معلوم ہوئی اور خدا نے ابراہام سے کہا کہ تجھے اس لڑکے اور اپنی لونڈی کے باعث برا نہ لگے۔جو کچھ سارہ تجھ سے کہتی ہے تو اس کی بات مان .... تب ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے صبح اٹھ کر روٹی اور پانی کی ایک مشک لی اور اسے ہاجرہ کو دیا، بلکہ اس کے کندھے پر دھر دیا اور لڑکے کو بھی اس کے ساتھ رخصت کر دیا۔وہ روانہ ہوئی اور بیر شبع کے میدان میں بھٹکتی رہی، مشکیزہ کا پانی چک گیا، بچہ کو ایک جھاڑی میں ڈال دیا اور بچہ سے تھوڑی دور ایک تیر کے برابر ہٹ کر غم زدہ بیٹھ گئی اور اس نے کہا کہ بچہ کو اپنی آنکھ سے مرتے نہیں دیکھوں گی اور الگ ہٹ کر گریہ وزاری کرنے لگی۔خدا نے بچہ کی آواز سنی اور خدا کے فرشتہ نے آسمان سے ہاجرہ کو پکار

[1] صحیح بخاری، کتاب الانبیاء، باب قول اللہ واتخذ اللہ إبراهيم خليلا۔

کر کہا" ہاجرہ ڈر نہیں، خدا نے بچے کی آواز، جہاں وہ پڑا ہے، سن لی، اٹھ اور بچے کو اٹھا اور اپنے ہاتھ سے اس کو سنبھال کہ میں اس کو ایک بڑی قوم بناؤں گا۔ خدا نے ہاجرہ کی آنکھ کھول دی۔ اس کو پانی کا ایک کنواں نظر آیا اور مشکیزہ کو پانی سے بھر لیا اور بچہ کو پانی پلایا۔"[1]

صحیح بخاری میں یہ واقعہ کسی قدر تفصیل سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ فرماتے ہیں:

"حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام حضرت ہاجرہ اور ان کے بیٹے اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کو، جب کہ وہ ابھی دودھ پی رہے تھے، لے کر آئے اور ان کو ایک درخت کے نیچے اس جگہ چھوڑ دیا جہاں بعد میں زمزم نکلا۔ مکہ کی سنسان وادی میں اس وقت کوئی ایک انسان بھی موجود نہ تھا اور نہ کہیں پانی پایا جاتا تھا۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے چمڑے کا ایک تھیلا جس میں کھجوریں تھیں اور پانی کا مشکیزہ ہاجرہ کو دیا اور واپس روانہ ہوئے۔ وہ ان کے پیچھے چلیں اور کہنے لگیں: اے ابراہیم علیہ السلام کہاں جاتے ہو؟ اور ہمیں اس سنسان و بے آب و گیاہ وادی میں چھوڑے جاتے ہو؟ یہ بات حضرت ہاجرہ نے کئی مرتبہ کہی، مگر حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے پلٹ کر نہ دیکھا۔ آخر حضرت ہاجرہ نے کہا: کیا اللہ نے آپ کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہے؟ جواب میں انہوں نے اتنا ہی فرمایا "ہاں"۔ اس پر وہ بولیں: اگر یہ بات ہے تو اللہ ہمیں ضائع نہیں فرمائے گا۔ اور پلٹ کر بیٹے کے پاس آ بیٹھیں۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام جب پہاڑ کی اوٹ میں پہنچے، جہاں سے یہ ماں بیٹے نظر نہ آتے تھے تو بیت اللہ کی طرف (یعنی اس جگہ کی طرف جہاں آخر کار انہیں بیت اللہ تعمیر کرنا تھا) رُخ کیا اور اللہ تعالیٰ سے عرض کیا: ﴿رَبَّنَآ اِنِّیْٓ اَسْکَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ بِوَادٍ غَیْرِ ذِیْ زَرْعٍ عِنْدَ بَیْتِكَ الْمُحَرَّمِ ۙ رَبَّنَا لِیُقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ فَاجْعَلْ اَفْـِٕدَۃً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِیْٓ اِلَیْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرٰتِ لَعَلَّهُمْ یَشْكُرُوْنَ﴾ "(پروردگار میں نے ایک بے آب و گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا ہے، پروردگار میں نے اس لیے کیا ہے کہ یہ لوگ نماز قائم کریں۔ لہٰذا تو لوگوں کے دلوں کو ان کا مشتاق بنا اور انہیں کھانے کو پھل دے، شاید کہ شکر گزار بنیں۔)" ادھر اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کی والدہ ان کو دودھ پلاتی رہیں اور مشکیزہ کا پانی پیتی رہیں۔ جب پانی ختم ہو گیا تو انہیں اور بچے کو پیاس لگنی شروع ہوئی۔ وہ بچے کو تڑپتا ہوا دیکھتی رہیں۔ آخر بچے کی حالت ان سے

[1] کتاب پیدائش، باب 21: 8-20

نہ دیکھی گئی اور وادی کی طرف یہ دیکھنے کے لیے چل پڑیں کہ کوئی آدمی نظر آئے، مگر کوئی نظر نہ آیا، پھر صفا کی پہاڑی سے اتر کر وادی کے بیچ میں آئیں اور اپنا بازو اٹھا کر اس طرح دوڑیں جیسے کوئی مصیبت زدہ انسان دوڑتا ہے۔ پھر مروہ کی پہاڑی پر چڑھ کر دیکھنے لگیں کہ کوئی آدمی نظر آتا ہے یا نہیں۔ مگر کوئی نظر نہ آیا۔ یہ فعل انہوں نے سات مرتبہ (صفا اور مروہ کے درمیان) کیا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اس وجہ سے لوگ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرتے ہیں۔" آخری مرتبہ جب وہ مروہ کی پہاڑی پر چڑھیں تو انہوں نے ایک آواز سنی۔ اپنے آپ سے کہنے لگیں: چپ رہ (یعنی شور مچانا بند کر) اور غور سے سننے لگیں۔ آواز پھر آئی۔ انہوں نے کہا: اے شخص تو نے اپنی آواز مجھے سنا دی۔ کیا تیرے پاس میری فریاد رسی کے لیے کچھ ہے؟ یکا یک انہوں نے زمزم کے مقام پر ایک فرشتہ دیکھا (ابراہیم بن نافع اور ابن جریج کی روایت میں ہے کہ جبرئیل کو دیکھا) کہ وہ ایڑی یا بازو سے زمین کھود رہے ہیں۔ یہاں تک کہ پانی نکل آیا۔ حضرت ہاجرہ لپ بھر بھر کر وہ پانی مشکیزہ میں بھرنے لگیں۔ جیسے جیسے وہ پانی بھرتی گئیں پانی ابل ابل کر اوپر آتا رہا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللہ اسماعیل کی ماں پر رحم فرمائے، اگر وہ زمزم کو اسی حالت میں چھوڑ دیتیں (یعنی چاروں طرف مٹی ڈال کر اسے گھیر نہ لیتیں) تو زمزم بہتا ہوا چشمہ ہوتا" اس طرح حضرت ہاجرہ پانی پینے لگیں اور بچے کو دودھ پلانے لگیں۔ فرشتے نے ان سے کہا: ضائع ہونے کا اندیشہ نہ کرو، یہاں اللہ کا گھر ہے جسے یہ بچہ اور اس کا باپ دونوں تعمیر کریں گے اور اللہ اس گھر کے لوگوں کو ضائع نہیں کرے گا۔ [1]

تورات کی مذکورہ روایت تضاد کا شکار ہے۔ اس کے مذکورہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت اسماعیل علیہ السلام شیر خوار بچہ تھے، لیکن اس میں دوسری جگہوں پر مذکور ہے کہ جب اسماعیل علیہ السلام پیدا ہوئے تو ابراہیم علیہ السلام کی عمر چھیاسی سال کی تھی [2] اور ان کے ختنہ کے وقت حضرت ابراہیم کی عمر ننانوے سال تھی [3] گویا حضرت اسماعیل علیہ الصلوۃ والسلام کی عمر اس وقت تیرہ سال تھی۔ اور جس وقت حضرت اسحاق علیہ الصلوۃ والسلام کی پیدائش ہوئی اس

---

[1] صحیح بخاری، کتاب الانبیاء

[2] کتاب پیدائش، باب 16:1–4، 15، 16

[3] ایضاً، باب 17:24، 25

وقت حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام سو سال کے تھے[1] جب اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام اور اسحاق علیہ الصلوٰۃ والسلام بڑے ہوئے تو حضرت سارہ نے یہ دیکھ کر کہ اسماعیل اسحاق کے ساتھ گستاخی کرتے ہیں، حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کہا کہ ہاجرہ اور اس کے بیٹے کو گھر سے نکال دو[2] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت حضرت اسماعیل علیہ السلام کی عمر پندرہ سال سے زائد ہوگئی تھی۔

اس تضاد کو اس طرح دور کیا گیا کہ سرے سے اس واقعہ ہی کا انکار کر دیا گیا۔

مولانا فراہی کی عبارت اوپر گزری۔ علامہ شبلی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

”یہ ظاہر ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کے گھر سے نکالے جانے کا واقعہ ختنے کے بعد کا ہوگا۔ اس لئے اس وقت قطعاً ان کی عمر تیرہ برس سے زیادہ تھی۔ اور اس سن کا لڑکا اتنا چھوٹا نہیں ہوتا کہ ماں اسے کندھے پر اٹھائے پھرے۔ اس واقعہ سے غرض یہ ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی عمر اس وقت اتنی ہو چکی تھی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کو اور ان کی والدہ کو اصلی مقام سے کسی دور مقام پر لا کر آباد کر سکتے تھے۔“[3]

مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ نے مذکورہ تضاد کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

”اس سیاقِ عبارت سے ظاہر ہوگا کہ اسماعیل کی اس وقت عمر 15-16 برس سے کم نہ ہوگی۔ لیکن مسلمانوں میں عام طور سے مشہور ہے اور بخاری میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اس وقت شیر خوار بچہ تھے۔ اصل یہ ہے کہ تورات میں اس موقع پر جو فقرہ ہے وہ نہایت مشتبہ ہے۔ اصل فقرہ یہ ہے: ”ابراہیم صبح کو اٹھا اور روٹی لی اور مشکیزہ ہاجرہ کو دیا اس کے کندھے پر رکھ کر اور اسماعیل علیہ السلام کو“[4]۔ کندھے پر رکھ دینے کا لفظ مشکیزہ اور اسماعیل علیہ السلام دونوں سے متعلق ہو سکتا ہے۔ مترجمین مختلف معنی سمجھے ہیں۔ اگر اسماعیل علیہ السلام سے متعلق سمجھا جائے تو ان کا شیر خوار ہونا لازم آئے گا۔ لیکن تورات کے نص اور گزشتہ سیاق کے خلاف ہوگا۔ قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام علیحدگی سے پہلے سنِ تمیز کو پہنچ چکے تھے۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دعا کی: ﴿رَبِّ

---

[1] ایضاً، باب 18:24،25۔ باب 21:1،5

[2] ایضاً، باب 21:8،12

[3] شبلی نعمانی، سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم، جلد اول، ص:132

[4] تورات کی عربی عبارت یہ ہے: واضعاً إیاها على كتفها والولد

هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ---وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾(الصافات:100-103،112) ان آیات میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دو بیٹوں کی بشارت دی گئی ہے۔ پہلے بیٹے کا نام مذکور نہیں دوسرے کا نام مذکور ہے۔اس لیے پہلے بشارت میں لامحالہ اسماعیل مراد ہوں گے۔اسی بنا پر نص آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ اسماعیل علیہ السلام باپ ہی کے زیر سایہ اسحاق سے بہت پہلے سن رشد کو پہنچ چکے تھے۔ دوسری جگہ قرآن میں 'سورۂ ابراہیم' میں وہ دعا مذکور ہے جو اسماعیل علیہ السلام کو آباد کرتے ہوئے انہوں نے کی تھی: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ ----اس کے آخر میں ہے: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اسماعیل علیہ السلام کے مکہ آنے کے وقت اسحاق پیدا ہو چکے تھے۔تورات سے ثابت ہے کہ اسماعیل علیہ السلام اسحاق علیہ السلام سے تیرہ برس بڑے تھے۔

بخاری کی کتاب الرؤیا اور کتاب الانبیاء میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے جو حدیث اسماعیل علیہ السلام کے شیر خوارگی سے متعلق ہے وہ مرفوع نہیں ،یعنی اس کا سلسلہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک نہیں پہنچتا (بجز چند خاص ضمنی فقروں کے) اس لئے وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی اسرائیلیات میں سے ہے اور اس کا ثبوت آج بھی موجود ہے۔ بخاری میں اس کے متعلق جو طویل حدیث ہے وہ بجز جرہم اور مکہ کے ذکر کے مدراش اور تالمود میں بعینہ حرف بحرف موجود ہے۔''[1]

سید صاحب رحمہ اللہ نے یہ نہیں بتایا کہ جو'چند خاص ضمنی فقرے' مرفوع ہیں وہ صحیح ہیں یا نہیں؟ اگر صحیح ہیں تو کیا اس سے واقعہ کے دوسرے اجزاء کا بھی اثبات نہیں ہوتا؟ انہی چند خاص ضمنی فقروں کے بارے میں مولانا سید ابوالاعلی مودودی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

"بخاری میں اس واقعہ کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے حوالہ سے تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور اس روایت میں جس طرح ابن عباس رضی اللہ عنہما نے جگہ جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات نقل کیے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ وہ بیان کررہے ہیں وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر بیان کر رہے ہیں۔[2]

[1] سید سلیمان ندوی، ارض القرآن، دوم، ص:42-44

[2] مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، سیرت سرور عالم، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی، دوم، ص:56

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ تورات کی دو متضاد روایتوں میں سے اسی روایت کوان بزرگ مصنفین نے کیوں صحیح اور معتبر قرار دیا جس سے حدیث کی تردید بھی لازم آئی ہے اور دوسری روایت کو، جو صحیح بخاری میں موجود ہے اور جس کے بعض حصے مرفوع ہیں، کیوں بے بنیاد اور اسرائیلیات سے مأخوذ قرار دیا۔ شاید اس وجہ سے کہ اسے صحیح مان لینے کی صورت میں حضرت سارہ کی شخصیت داغ دار ہوجاتی ہے۔ جب کہ یہ بھی ممکن ہے (اور غالباً یہی حقیقتِ واقعہ بھی ہے) کہ وہی روایت صحیح ہو، لیکن اس کے جن حصوں سے حضرت سارہ پر حرف آتا ہے وہ یہودیوں کا اضافہ ہوں۔

تورات میں معلوم ہوتا ہے (علامہ شبلی رحمہ اللہ اور مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے) حضرت ابرہیم کے حضرت اسماعیل کو ان کی ماں کے ساتھ مکہ میں آباد کرنے کا واقعہ حضرت اسحاق کی پیدائش کے بعد ہو، بلکہ تورات تو یہاں تک کہتی ہے کہ ذبیح اسحاق علیہ السلام ہیں، لیکن یہ سب غلط اور یہودیوں کی تحریف ہے۔ صحیح یہ ہے کہ حضرت اسحاق علیہ السلام کی پیدائش سے پہلے ہی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسماعیل علیہ السلام کو ان کی ماں کے ساتھ مکہ میں لا بسایا تھا۔ یہیں وہ واقعہ پیش آیا جو بخاری میں مذکور ہے۔ اس کے کچھ دنوں بعد اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی آزمائش کی اور انہیں خواب میں اپنے اکلوتے بیٹے کو قربان کر دینے کا اشارہ کیا۔ بالآخر جب حضرت ابراہیم علیہ السلام اس آزمائش میں کامیاب ہوگئے تو اللہ تعالیٰ نے انعام کے طور پر حضرت اسحاق علیہ السلام (اور اسحاق علیہ السلام کے بعد یعقوب علیہ السلام) کی پیدائش کی بشارت دی۔ واقعہ قربانی کے بعد اسحاق علیہ السلام کے پیدائش ہونے کا ثبوت تورات اور قرآن دونوں میں ملتا ہے: [1]

1. تورات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اپنے اکلوتے بیٹے کو قربان کرنے کا حکم دیا تھا۔ [2] اور خود تورات میں ہے کہ اسحاق علیہ السلام اسماعیل علیہ السلام کے چودہ سال بعد پیدا ہوئے۔ معلوم ہوا کہ اکلوتے بیٹے اسماعیل علیہ السلام ہیں اور قربانی کے وقت تک اسحاق علیہ السلام پیدا نہیں ہوئے تھے، اس لئے کہ اسحاق کی پیدائش کے بعد وہ اکلوتے نہیں رہتے۔

---

[1] مولانا فراہی نے واقعۂ قربانی کے بعد اسحاق علیہ السلام کے پیدا ہونے کے سلسلہ میں تورات اور قرآن سے متعدد دلائل دیے ہیں دیکھیے ذبیح کون ہے؟ مولانا مودودی کا بھی یہی خیال ہے (سیرت سرور عالم، 2/ص:59)

[2] کتاب پیدائش، باب:2:2

2 قرآن میں سورۂ صافات میں ہے: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ اس کے بعد قربانی کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔اس کے بعد ہے: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَفسَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (الصافات:112-107)

ان آیات میں پہلے اللہ تعالیٰ نے ایک 'غلام حلیم' کی بشارت دی ہے، پھر قربانی کا واقعہ بیان کیا ہے، اس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے کامیاب ہونے کا تذکرہ کیا ہے اوران پر سلامتی بھیجنے کے بعد اسحاق علیہ السلام کی پیدائش کی بشارت دی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسحاق علیہ السلام کی پیدائش نہ صرف یہ کہ قربانی کے بعد ہوئی، بلکہ اسماعیل علیہ السلام کی قربانی کے بعد یہ بطور انعام اور فضل کے ہوئی۔قرآن کی ایک دوسری آیت سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ارشاد باری تعالیٰ: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ (الانبیاء: 72) "ہم نے اس کوعطا کیے اسحاق علیہ السلام اور یعقوب علیہ السلام فضل مزید کے طور پر) بعض مفسرین نے (نافلة) کوصرف یعقوب سے متعلق مانا ہے، لیکن مولانا فراہی کا خیال ہے کہ اس کا تعلق اسحاق علیہ السلام اور یعقوب علیہ السلام دونوں سے ہے۔اس لئے کہ حضرت اسحاق علیہ السلام بغیر کسی دعا اور انتظار کے پیدا ہوئے تھے۔

بنی اسرائیل کی بنی اسماعیل سے دشمنی روز روشن کی طرح عیاں ہے۔انہوں نے بنی اسماعیل کو ذلیل کرنے کے لیےان کی ماں حضرت ہاجرہ کوحضرت سارہ کی باندی اور خود بنی اسماعیل کو لونڈی کی اولاد کہنا شروع کر دیا۔قربانی کے شرف سے بنی اسماعیل کو محروم کرنے اور خود اس کا مستحق بننے کے لیے تورات کے نص میں تحریف کر کے اسماعیل علیہ السلام کی جگہ اسحاق علیہ السلام داخل کر دیا۔اور چوں کہ خود تورات سے یہ معلوم ہو رہا تھا کہ قربانی کا واقعہ اسحاق کی پیدائش سے پہلے آیا، اس لیے انہوں نے اپنی تحریف کو چھپانے اور اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اپنی طرف سے اضافے کیے اور وہ قصہ گڑھا جو حضرت اسحاق کے پیدا ہونے، ان کے ساتھ حضرت اسماعیل علیہ السلام کے گستاخی کرنے اور حضرت سارہ کے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے کہہ کر حاجرہ اور اسماعیل کو گھر سے نکلوا دینے کی صورت میں ہمیں تورات میں ملتا ہے۔یہود کے اسی اضافے کی وجہ سے تورات کی عبارتیں تضاد کا شکار ہوگئیں، ورنہ صحیح یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عالمِ شیر خوارگی ہی میں اسماعیل علیہ السلام کو ان کی والدہ کے ساتھ بے آب وگیاہ وادی میں، جہاں بعد میں مکہ آباد ہوا، لا بسایا تھا۔حضرت سارہ کے کہنے پر نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کے

حکم سے اور وہاں وہ واقعہ پیش آیا جو ہمیں صحیح بخاری کی روایت میں ملتا ہے۔

شاید ان بزرگ مصنفین نے اس وجہ سے بھی ان روایت کو 'بیہودہ افسانہ' قرار دیا ہے کہ ایک شیر خوار بچے کو اس کی ماں کے ساتھ بے آب و گیاہ وادی میں، جہاں کھانے پینے کے سامان ملنے کا دور دور تک امکان نہ ہو، چھوڑ آنا صریح ظلم معلوم ہوتا ہے، جس کا اللہ تعالیٰ کبھی حکم نہیں دے سکتا (جس طرح کہ انہوں نے محض مخالفین اسلام کے اعتراض سے بچنے کے لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ قربانی سے متعلق خواب کی تاویل کی، جس پر آگے بحث کی جائے گی) اگر ایسی بات ہے تو یہ بھی صحیح نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم آزمائش کے طور پر دیا تھا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دعاؤں کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ نے بڑھاپے میں اولاد عطا فرمائی تھی۔ اس سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شدید محبت فطری تھی۔۔ لیکن اس وقت اللہ تعالیٰ نے اپنی محبت کا امتحان لینے کے لیے حکم دیا کہ اپنی اکلوتی اولاد کو بے آب و گیاہ وادی میں چھوڑ آؤ، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیا۔

چنانچہ وہ اس آزمائش میں پورے اترے تو اللہ تعالیٰ نے اس بیابان میں زندگی کا سامان کر دیا۔ قرآن کریم سے بھی تورات کے اس افسانے کی، جس سے سارہ کی شخصیت پر حرف آتا ہے، تردید ہوتی ہے:

﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (ابراہیم:37)

''پروردگار! میں نے ایک بے آب و گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا، پروردگار، یہ میں نے اس لیے کیا کہ یہ لوگ نماز قائم کریں۔''

اس سلسلہ میں ایک شبہ رہ جاتا ہے، جس کا ازالہ ضروری ہے۔ مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ نے اس بات کے اثبات میں کہ اسماعیل علیحدگی سے پہلے سن تمیز کو پہنچ گئے تھے، قرآن سے دو دلیلیں دی ہیں، ایک انہوں نے آیت ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ﴾ سے استدلال کیا ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں اس لیے کہ آیت میں سن تمیز کو پہنچنے کا ذکر قربانی کے وقت ہے، نہ کہ علیحدگی کے وقت۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ''جہاں حضرت ابراہیم کی وہ دعا مذکور ہے جو اسماعیل کو آباد کرتے ہوئے انہوں نے کی تھی: ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي﴾ اس کے آخر میں ہے: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اسماعیل کے مکہ آنے کے وقت اسحاق علیہ السلام پیدا ہو چکے تھے۔'' لیکن تفاسیر کی روشنی میں یہ استدلال بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

علامہ ابن کثیر رحمہ اللہ نے آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

"سورۂ ابراہیم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی جو دعا مذکور ہے وہ مکہ آباد ہوجانے اور خانۂ کعبہ کی تعمیر ہوجانے کے بعد کی ہے، اس لیے انہوں نے اسماعیل علیہ السلام اور اسحاق علیہ السلام کے عطا ہونے پر اللہ تعالیٰ کا شکریہ ادا کیا تھا۔ اسماعیل اور ان کی ماں کو مکہ میں آباد کرتے وقت انہوں نے جو دعا کی تھی وہ دوسری ہے جو سورۂ بقرہ میں مذکور ہے۔" (1)

اسی طرح انہوں نے آیت: ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي﴾ ۔۔کی تفسیر میں لکھا ہے کہ:

"یہ دعا اس دعا کے علاوہ ہے جو انہوں نے ہاجرہ اور اسماعیل علیہ السلام کو چھوڑ کر واپس آتے ہوئے کی تھی۔ یہ دوسری دعا ہے جو انہوں نے خانۂ کعبہ کی تعمیر کے بعد ہے۔" (2)

لیکن ابن جریر طبری (3) فخر الدین الرازی (4) اور بعض دوسرے مفسرین نے لکھا ہے اور بخاری کی مذکورہ روایت میں بھی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب اسماعیل علیہ السلام اور ہاجرہ کو وادی میں چھوڑ کر واپس ہوئے تو خانۂ کعبہ کی طرف رخ کر کے یہ دعا کی۔ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ سورۂ ابراہیم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی جو طویل دعا ہے وہ ایک ہی موقع کی نہیں، بلکہ دو مواقع کی ہے: ﴿رَّبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ......﴾ والی دعا اسماعیل علیہ السلام کو آباد کرتے وقت کی ہے اور بقیہ دعا خانہ کعبہ کی تعمیر کے بعد (جب اسحاق علیہ السلام پیدا ہو چکے تھے) کی ہے۔

فخر الدین الرازی رحمہ اللہ نے بھی آیت کی یہی تفسیر کی ہے اور مذکورہ اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

"اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعا اس وقت کی ہے جب اسماعیل علیہ السلام اور ہاجرہ کو وادی میں لا کر آباد کیا تھا۔ اور اس وقت تک اسحاق پیدا نہ ہوئے تھے، پھر وہ کیوں کر کہہ سکتے تھے۔ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ اس کا جواب ہم یہ دیں گے قاضی (5) نے کہا کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ دعا بعد میں کسی زمانے میں کی ہے۔ پہلے کی آیت میں جو دعا مذکور ہے اس سے

---

(1) ذبیح کون ہے: ص: 89-90 اور ص: 147-148

(2) (1) ابن کثیر، تفسیر جلد 2/ص: 541، تفسیر آیت مذکور

(3) ابن جریر طبری، جامع البیان، 13/ 152، تفسیر آیت مذکور۔

(4) فخر الرازی، مفاتیح الغیب موسوم به تفسیر کبیر 13/254۔

(5) غالباً قاضی سے مراد قاضی عبدالجبار معتزلی ہیں، جن کا حوالہ رازی دیا کرتے ہیں۔

متصل نہیں ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ پوری دعا ابراہیم علیہ السلام نے اسماعیل علیہ السلام کے بڑے ہونے اور اسحاق علیہ السلام کے پیدا ہونے کے بعد کی ہے، لیکن روایات سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔"[1]

(2) قربانی سے متعلق خواب

قرآن میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایک خواب دیکھا کہ وہ اپنے بیٹے کو ذبح کر رہے ہیں۔ انہوں نے اس خواب کا تذکرہ بیٹے سے کیا اور پھر دونوں بعینہ خواب کو عملی جامہ پہنانے پر آمادہ ہوگئے۔

مولانا فراہی رحمہ اللہ کا خیال ہے کہ یہ خواب تمثیلی تھا اور اس کی تعبیر یہ تھی کہ وہ اپنے بیٹے کو خدا کے گھر کی خدمت کے لیے وقف کردیں۔ چناچہ انہوں نے واقعہ قربانی پر بحث کرنے سے پہلے جو اصولی باتیں درج کی ہیں ان میں یہ بھی ہے:

"غیب کے اسرار واحوال کبھی کبھی رؤیا کی شکل میں منکشف ہوتے ہیں۔ یہ رؤیا کبھی تو سپیدۂ صبح کی مانند بالکل روشن اور واضح ہوتی ہے اور کبھی تمثیل کے رنگ میں ہوتی ہے۔ جس طرح کلام کی مختلف حالتیں ہوتی ہیں، کوئی کلام نہایت تصریح کے ساتھ اپنے مفہوم کو بتادیتا ہے، کوئی استعارہ کے رنگ میں ہونے کی وجہ سے تاویل وتعبیر کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح رؤیا کی بھی مختلف حالتیں ہوتی ہیں۔ یہ دوسری قسم کی رؤیا تعبیر کی محتاج ہوئی ہے اور تعبیر بعض اوقات اس قدر دقیق ہوتی ہے کہ خود صاحب رؤیا سے بھی مخفی رہ جاتی ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے دونوں جیل کے ساتھیوں اور پھر بادشاہ نے جو خواب دیکھا تھا قرآن مجید میں مذکور ہے کہ اس کی تاویل سمجھنے سے وہ قاصر رہے۔ تورات میں بخت نصر اور دانیال نبی کے بھی بعض اسی قسم کے خواب مذکور ہیں جن کی تاویلیں ان پر بہت بعد میں کھلیں۔ یہی صورتِ حالات بعض مرتبہ انبیاء کو بھی پیش آجاتی ہیں۔ فہمِ تعبیر ایک مخصوص علم ہے جو اللہ تعالیٰ کی بخشی ہوئی ایک مخصوص بصیرت ومعرفت پر مبنی ہے۔ سورۂ یوسف میں: ﴿وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ "میں اسی علم کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔"[2]

مولانا فراہی نے پھر تورات کے مختلف حوالوں سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شریعتِ ابراہیمی میں قربانی

---

(1) رازی، تفسیر کبیر، 13/254

(2) ذبیح کون ہے؟ ص:20

کا مطلب راہِ خدا میں نذر کرنا اور خدا کے گھر کی خدمت کے لیے وقف کرنا تھا۔[1]

علامہ شبلی رحمہ اللہ نے بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے، لکھتے ہیں:

"اکابر صوفیہ نے لکھا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو جو خواب دکھائے جاتے ہیں دو قسم کے ہوتے ہیں عینی اور تمثیلی۔ عینی میں بعینہ وہی چیز مقصود ہوتی ہے جو خواب میں نظر آتی ہے۔ تمثیلی میں تشبیہ اور تمثیل کے پیرایہ میں کسی مطلب کو پورا ادا کرنا ہوتا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جو خواب دکھایا گیا تھا اس سے مراد یہ تھی کہ بیٹے کو کعبہ کی خدمت کے لیے نذر چڑھا دیں، یعنی وہ کسی اور شغل میں مصروف نہ ہوں، بلکہ کعبہ کی خدمت کے لیے وقف کر دیے جائیں۔ تورات میں جا بجا قربانی کا لفظ ان معنوں میں آیا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس خواب کو عینی خیال کیا اور بعینہ اس کی تعمیل کرنی چاہی۔ یہ خیال اجتہادی غلطی تھی جو انبیاء سے ہو سکتی ہے (گویہ غلطی قائم نہیں رہتی، بلکہ خدا اس پر متنبہ کر دیتا ہے) اسی بنا پر گو حضرت ابراہیم علیہ السلام اس فعل سے روک دیے گئے، لیکن خدا نے ان کی حسن نیت کی قدر کی اور فرمایا: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾[2]

مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ نے اس کی ایک دوسری تاویل کی ہے، علامہ شبلی رحمہ اللہ کی رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے حاشیہ میں لکھتے ہیں۔

"ہیچ مداں کا ذوق اس مقام پر اس واقعہ کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اجتہادی غلطی ماننے سے ابا کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے، جو محبت الٰہی سے سرشار تھے، خطائے اجتہادی سے نہیں، بلکہ غلبۂ شوق واطاعت میں اس حکم الٰہی کی تعمیل اپنی طرف سے بعینہ وبلفظہ کرنے پر آمادہ ہو گئے، تاکہ اس ابتلاء میں وہ اللہ تعالیٰ کے حضور میں پورے اتریں اور اپنی طرف سے بیٹے کی جان کی قربانی کی جگہ اس کی خدمتِ توحید وتولیتِ کعبہ کے لیے وقف کر دینے کی تاویل کا سہارا لے کر نفس کی متابعت کے شبہ اور دھوکے

---

[1] ایضاً، واقعۂ ذبح کے بارے میں اصولی مباحث۔

[2] شبلی نعمانی، سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم 1/147، علامہ شبلی نے یہ بات سیرت النبی میں کئی جگہ لکھی ہے، دیکھیے سیرت النبی 1/136 اور 158، سید سلیمان ندوی نے اگرچہ یہاں اپنے استاد علامہ شبلی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے، لیکن سیرت النبی کے پانچویں حصہ میں خود بھی یہی بات لکھ دی ہے۔ دیکھیے سیرت النبی، 5/346۔

سے بھی پاک رہیں۔ تا آں کہ اللہ تعالیٰ خود اس حقیقت کو اپنے لفظوں میں واضح فرما دے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کو ان کی یہ ادا بہت پسند آئی۔ آواز آئی: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (الصافات104-105)"[1]

یہ صحیح ہے کہ خواب حقیقی بھی ہوتا ہے اور تمثیل کے رنگ میں بھی اور تعبیر بعض اوقات اس قدر دقیق ہوتی ہے کہ خود صاحب رؤیا سے بھی مخفی رہ جاتی ہے، لیکن انبیاء کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ یہ کہنا صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ یہ صورتِ حال انبیاء کو بھی پیش آتی ہے۔ انبیاء پر وحی نازل ہونے کے جو طریقے ہیں ان میں سے ایک خواب بھی ہے۔ حدیث میں ہے کہ آں حضرت ﷺ پر وحی کی ابتداء سچے خوابوں سے ہوئی۔ آپ ﷺ رات میں جو خواب دیکھتے دن میں ٹھیک ویسا ہی پیش آتا[2] جمہور امت کا اتفاق ہے کہ (رؤيا الانبياء وحي) (انبیاء کا خواب وحی ہوتا ہے)۔ اس لیے یہ بات کہ انبیاء خواب کو سمجھ نہ سکے ہوں، صحیح نہیں معلوم ہوتی۔

مذکورہ دعویٰ کی دلیل کے طور پر نظائر پیش کیے گئے ہیں وہ یہ ہیں۔

1. حضرت یوسف علیہ السلام کے جیل کے ساتھیوں اور بادشاہ نے جو خواب دیکھے تھے ان کی تاویل وہ نہیں سمجھ سکے تھے۔
2. تورات میں بخت نصر اور دانیال کے بھی اس قسم کے خواب مروی ہیں۔
3. حضرت یوسف علیہ السلام نے آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا۔[3]
4. حضور ﷺ نے مدینہ کی وبا کو ایک بڑھیا کی شکل میں اور احد میں مسلمان شہداء کو مذبوح گایوں کے رنگ میں دیکھا تھا۔[4]

لیکن ان نظائر کا موازنہ جب ہم حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ سے کرتے ہیں تو ان سے کسی طرح مذکورہ دعویٰ ثابت نہیں ہوتا۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے جیل کے ساتھی اور بادشاہ نبی نہیں تھے، جب کہ ابراہیم علیہ السلام نبی تھے۔ بخت نصر کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا۔ دانیال نبی کے جو خواب مروی ہیں، نہیں معلوم کہ وہ کس

---

[1] سیرت النبی، 1 / 147، حاشیہ۔
[2] صحیح بخاری، باب بدء الوحی۔
[3] شبلی، سیرت النبی 1 / 146-158 حاشیہ۔
[4] ایضاً ص: 146، حاشیہ از سید سلیمان ندوی۔

زمانے کے ہیں اور وہ ان کی تاویل سمجھ سکے تھے یا نہیں؟ حضرت یوسف علیہ السلام نے آفتاب وماہتاب اور ستاروں کو سجدہ کرتے ہوئے دیکھا (اور وہ تعبیر سمجھ نہ سکے، یعقوب نے سمجھایا) لیکن یہ واقعہ ان کی نبوت سے پہلے کا ہے۔ اسی طرح حضور نے مدینہ کی وبا کو بڑھیا کی شکل میں اور احد میں مسلمان شہداء کو مذبوح گایوں کی شکل میں دیکھا تھا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی تاویل سمجھ گئے تھے۔ الغرض کوئی نظیر ایسی نہیں جس میں خواب دیکھنے والا نبی ہو اور وہ خواب کی تعبیر سمجھ نہ سکا ہو۔

سورۂ صافات کی آیت سے بھی اس تاویل کا غلط ہونا مترشح ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ (الصافات: ۱۰۴-۱۰۵) "ابراہیم علیہ السلام تو نے خواب سچا کر دکھایا۔) گویا کہ اللہ تعالیٰ خود فرما رہا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام خواب کو صحیح سمجھتے تھے۔ اس لیے بعینہ اس کی تعمیل پر آمادہ ہو گئے تھے۔ آگے فرمایا: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ (الصافات: 104-105) "یقیناً یہ ایک کھلی آزمائش تھی) (مبین) کا لفظ بتا رہا ہے کہ آزمائش کوئی ڈھکی چھپی، دقیق اور نا قابل فہم نہیں تھی، بلکہ کھلی ہوئی اور بالکل واضح تھی۔

ماضی قریب میں کچھ لوگوں نے اسی قسم کا خیال ظاہر کیا تھا۔ مولانا مودودی رحمہ اللہ نے ان کا پُرزور رد کرتے ہوئے اپنے ایک مقالہ 'تحقیقِ قربانی پر تنقید' میں جو کچھ لکھا ہے وہ قابلِ مطالعہ ہے۔ لکھتے ہیں:

"قرآن میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب میں اپنے اکلوتے بیٹے کو ذبح کرنے کا اشارہ پایا تھا۔ اس کے امتثال میں وہ واقعی اپنے بیٹے کو قربان کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ جب انہوں نے لختِ جگر کو ماتھے کے بل پچھاڑ دیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ ؛ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ؛ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ (الصافات: 104-106) اس قصہ کا صاف مفہوم جس کو ہر صاحبِ فہم آدمی پہلی نظر میں محسوس کر سکتا ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے خلیل کی آزمائش کرنی چاہی، اس لیے بیٹے کو ذبح کرنے کا صریح حکم نہ دیا، بلکہ کنایۃً خواب میں ایسا دکھایا کہ اپنے لختِ جگر کو ذبح کر رہے ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام چونکہ خدا کی محبت پر ہر محبت کو قربان کرنے کا جذبہ رکھتے تھے اس لئے وہ محبوبِ حقیقی کے محض اس ذرا سے ڈھکے چھپے اشارے ہی پر بیٹے کو ذبح کرنے کے لیے آمادہ ہو گئے۔ یہی اصل قربانی تھی اور جب یہ پوری ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے بیٹے کا خون بہانے سے ان کو روک دیا اور ایک ذبحِ عظیم کو اس کا فدیہ بنا دیا۔"

غور کیجیے، کتنا عظیم الشان واقعہ ہے اور ﴿لَنۡ تَنَالُوا الۡبِرَّ حَتّٰى تُنۡفِقُوا مِمَّا تُحِبُّوۡنَ﴾ (آل عمران:۹۲) "کی روح کو کس شان دار طریقے سے پیش کر رہا ہے۔ لیکن اب دیکھئے کہ عرشی صاحب اور ان کے ہم خیال حضرات محض قربانی کی مخالفت کی وجہ سے قرآن کے اس نہایت سبق آموز قصے کو کس طرح مسخ کرتے ہیں۔ ان کی تاویل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دراصل خواب کا مطلب ہی غلط سمجھا۔ جوشِ ایمانی تو ان میں ضرور تھا اور شرابِ عشق کی سرمستی تک پہنچا ہوا تھا، مگر فہم اتنی بھی نہ تھی جتنی عرشی صاحب اور مولوی احمد الدین صاحب مرحوم کو ارزانی ہوئی ہے۔ وہ خواب کا مطلب یہ سمجھ بیٹھے تھے کہ بیٹے کو ذبح کر دیں، حالاں کہ دراصل ذبح کرتے ہوئے دکھانے سے خدا کا مقصد صرف یہ تھا کہ اس بچے سے دنیوی امیدیں منقطع کر کے اسے خدا کے دین کی عظیم خدمت کے لیے وقف کر دو، پس جب وہ اپنے لختِ جگر کو پچھاڑ کر ایک ضرر رساں غلطی کا ارتکاب کرنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو متنبہ فرمایا اور ذبحِ عظیم (یعنی بیٹے کو دین کے لیے وقف کرنے) کی طرف ان کی رہ نمائی کی۔ اس تاویل میں سب سے بڑی رکاوٹ یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ﴿قَدۡ صَدَّقۡتَ الرُّءۡيَا﴾ "فرما کر خود یہ تصدیق فرما دی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خواب کی تعبیر صحیح سمجھی تھی۔ فاضل مفسر نے اس رکاوٹ کو دور کرنے کے لیے آیت کے ترجمے میں ایک ذرا سی تحریف کر دی۔ لفظی ترجمہ یہ تھا کہ "تو نے خواب کو سچا کر دکھایا" انہوں نے اس کا ترجمہ کر دیا "تو نے تو خواب کو سچا کر دکھایا۔" دیکھئے اس چھوٹے سے لفظ 'تو' نے مفہوم کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔ جو تصدیق تھی وہ تعریض بن گئی۔ اس کے بعد اگر ﴿كَذٰلِكَ نَجۡزِي الۡمُحۡسِنِيۡنَ﴾ "کا فقرہ بے معنی ہو گیا تو کچھ پروا نہیں۔ رہا ﴿إِنَّ هٰذَا لَهُوَ الۡبَلٰٓؤُا الۡمُبِيۡنُ﴾ تو اس نئی تاویل سے اس کے معنی یہ قرار پائے کہ محض حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عقل کی آزمائش تھی کہ آیا وہ خواب کا مطلب صحیح سمجھتے بھی ہیں یا نہیں اور افسوس کہ بیچارے اس امتحان میں بری طرح فیل ہوئے۔[1]

یہ تاویل دراصل مخالفینِ اسلام کے اعتراض سے بچنے کے لیے کی گئی ہے، جیسا کہ علامہ شبلی رحمہ اللہ نے لکھا ہے:

"قدیم زمانہ میں بت پرست قومیں اپنے معبودوں پر اپنی اولاد کو بھینٹ چڑھا دیا کرتی تھیں۔ یہ رسم ہندوستان میں انگلش گورنمنٹ سے پہلے موجود تھی۔ مخالفینِ اسلام کا خیال ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی

---

[1] مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیمات، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی دوم، ص: 249-250، مولانا مودودی نے سیرت سرور عالم 2/59-60 میں بھی خواب کے حقیقی ہونے کے کئی دلائل دیے ہیں۔

قربانی بھی اس قسم کا حکم تھا، لیکن یہ سخت غلطی ہے۔''[1]

لیکن محض مخالفینِ اسلام کے اس اعتراض سے بچنے کے لیے واقعہ کی ایک غلط توجیہ کرنا مناسب نہیں۔اس کے جواب میں ہم یہی کہیں گے کہ اطاعت اور معصیت اعمال کے ذاتی اوصاف نہیں ہیں۔ بلکہ خالق کے امر یا نہی پر مبنی ہیں۔اگر ایک شخص کو یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ خالق نے اسے فلاں کام کرنے کا حکم دیا ہے تو وہ عین اطاعت ہو جاتا ہے، جب کہ وہی کام دوسرں کے لیے معصیت ہو گا، اگر خالق نے انہیں اس کے کرنے کا حکم نہ دیا ہو۔ ٹھیک یہی جواب متقدمین علمائے اسلام میں سے بھی بعض نے دیا ہے۔مثال کے طور پر یہاں قاضی ابوبکر ابن العربی رحمہ اللہ صاحب احکام القرآن کی ایک عبارت پیش کی جاتی ہے۔ لکھتے ہیں:

''اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابراہیم علیہ السلام کو بیٹے کی قربانی کا کیوں کر حکم دیا جا سکتا ہے، جب کہ یہ معصیت ہے اور معصیت کا حکم جائز نہیں؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ کتاب اللہ پر اعتراض ہے، اس لئے اسے کوئی ایسا شخص نہیں کر سکتا جو اسلام کو مانتا ہو، چہ جائے کہ حلال وحرام کے فتوے صادر کرتا ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾۔اس سلسلہ میں جس بات سے التباس رفع ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ معاصی اور طاعات افعال کے ذاتی اوصاف نہیں ہیں بلکہ جن کاموں کا حکم ہے انہیں کرنا اطاعت اور جن کاموں سے نہی آئی ہے انہیں کرنا معصیت ہے۔ابراہیم علیہ السلام کو اپنے بیٹے اسماعیل علیہ السلام کی قربانی کا حکم دیا گیا اس لئے وہ فعل ان کے لیے اطاعت اور آزمائش ہو گیا۔اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾۔''یعنی نفس کو قابو میں رکھتے ہوئے بیٹے کو قربان کر دینے پر آمادہ ہو جانا کھلی ہوئی آزمائش تھی۔اور چوں کہ ہمیں اپنی اولاد کو قربان کرنے سے روکا گیا ہے اس لئے اگر کوئی ایسا کرے گا تو یہ فعل معصیت ہو گا۔''[2]

اسی طرح مولانا سید سلیمان ندوی رحمہ اللہ کی تاویل (جو اوپر بیان کی گئی) بھی صحیح نہیں معلوم دیتی۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام خواب کا مطلب سمجھ گئے تھے کہ اس سے مراد توحید کی خدمت اور کعبہ کی تولیت کے لیے بیٹے کو وقف کرنا ہے، لیکن اس کے باوجود غلبۂ شوق واطاعت میں بیٹے کو قربان کرنے پر آمادہ ہو گئے،

[1] شبلی، سیرت النبی 1/ 145۔

[2] قاضی ابوبکر بن العربی، احکام القرآن، تحقیق علی محمد الجاوی 1619/4

تاکہ نفس کی متابعت کے شبہ اور دھوکے سے بھی پاک رہیں۔ جبکہ مذکورہ تفصیلات سے یہ واضح ہوگیا ہے کہ انبیاء کا خواب اگر تمثیلی ہوتب بھی وہ اس کی تعبیر سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں۔ اور اللہ کے حکم پر عمل کرنے کے بجائے غلبۂ شوق واطاعت میں اپنی طرف سے ایسا کام کرنا جس کا اللہ نے حکم نہ دیا ہو، ہرگز مستحسن نہیں۔ مثال کے طور پر اللہ نے فجر میں دو رکعتیں فرض کی ہیں۔ اگر کوئی غلبۂ اطاعت میں چار فرض پڑھنے لگے تو اس کا یہ فعل بجائے مستحسن ہونے کے موجب گناہ ہوگا۔ اس لئے یہ تاویل دور از کار ہے۔ شاید مولانا کو بھی اس کے بعید ہونے کا احساس تھا، اسی لئے انہوں نے آخر میں یہ لکھ دیا ہے:

"یہ تشریح ان بعض علماء کی متابعت میں ہے جو بعض دینی وعلمی اسباب کی بنا پر اس کو رویائے تمثیلی سمجھتے ہیں، ورنہ جمہور علماء اس رؤیا کو عینی ہی سمجھتے ہیں۔"[1]

(3) رمی جمار

رمئ جمار کے سلسلہ میں مشہور قول یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب قربانی کی نیت سے نکلے تو راستے میں شیطان نے انہیں بہکانا چاہا۔ اس وقت انہوں نے اسے کنکریاں ماریں۔ رمئ جمار اس واقعہ کی یادگار ہے۔

لیکن مولانا فراہی کا کہنا ہے کہ یہ اس واقعہ کی یادگار ہے کہ اہلِ مکہ نے ابرہہ کا مقابلہ کیا تھا اور کنکریاں ماری تھیں فرماتے ہیں:

"بہت سے قرائن سے پتا چلتا ہے کہ منیٰ میں رمئ جمرہ واقعۂ فیل ہی کی یادگار ہے۔"[2]

انہوں نے اپنے اس نظریہ کے بہت سے دلائل دیے ہیں۔ ذیل میں انہیں اختصار کے ساتھ بیان کر کے ان کا جائزہ لیا جائے گا۔[3]

(1) پہلی دلیل یہ ہے کہ "حج اور اس کے تمام مناسک حضرت ابراہیم کے وقت سے چلے آ رہے ہیں۔ چنانچہ کلامِ جاہلیت میں اجمالاً اور تفصیلاً ان تمام باتوں کا ذکر موجود ہے۔۔۔ حج سے متعلق ساری چیزوں کا ذکر آپ

---

[1] سیرت النبی، 1/147

[2] فراہی، تفسیر سورۂ فیل، ص:86، (ترجمہ امین احسن اصلاحی) یہی بات مولانا صدرالدین اصلاحی نے بھی لکھی ہے۔ دیکھیے: اسلام ایک نظر میں، ص:126۔ البتہ مولانا سید سلیمان ندوی نے دونوں اقوال ذکر کر دیے ہیں (سیرت النبی، 5/373)

[3] تفسیر سورۂ فیل، فصل:14، ص:86-97۔

کوشعرائے جاہلیت کے اشعار میں مل جائے گا،لیکن رمیِ جمار کا کوئی ذکر نہیں ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نئی چیز ہے اور واقعۂ فیل کے بعد وجود میں آئی ہے۔''

کلامِ جاہلیت میں رمیٔ جمار کا تذکرہ نہ ہونا اس بات کے ثبوت کے لئے کافی نہیں کہ وہ واقعۂ فیل کی یادگار ہے۔اگرحج کے دوسرے مناسک حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے چلے آ رہے تھے اور رمیٔ جمار کا اضافہ واقعۂ فیل کی اہمیت کے پیش نظر کیا گیا تو یہ ایک غیر معمولی فعل تھا،جس کا اشارہ بعد کے شعراء کے کلام میں ضرور ملنا چاہیے۔لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ عہدِ اسلامی کے شعراء کے کلام میں ایک شعر بھی ایسا نہیں ملتا جس سے معلوم ہوتا ہو کہ رمیِ جمار کا واقعۂ فیل سے ادنیٰ سا بھی تعلق ہے۔صرف شعر ہی نہیں بلکہ نثری تحریروں اور تاریخی روایتوں میں بھی اس سلسلہ میں ادنیٰ سا بھی اشارہ نہیں ملتا۔اور ایسا بھی نہیں کہ عہدِ جاہلیت میں رمی کا کوئی ثبوت نہ ملتا ہو۔اس سلسلہ میں ہم جب تاریخ کی کتابوں کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ہمیں ان میں رمیِ جمرات کا تذکرہ ملتا ہے۔چنانچہ متعدد مورخین نے صراحت کی ہے کہ اہلِ عرب جاہلیت میں رمیٔ جمرات کرتے تھے۔[1]

جاہلیت کے بعض اشعار میں بھی رمیِ جمار کا اشارہ ملتا ہے۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ عرب اسلام سے پہلے حج میں رمیِ جمار کرتے تھے ایک جاہلی شاعر کہتا ہے:

فأقسم بالذی قد كان ربی
وأنصاب لدى الجمرات مغرا [2]

(میں قسم کھاتا ہوں اس ذات کی جو میرا رب ہے،اور ان محبوب بتوں کی جو جمرات کے پاس ہیں)

حذیفہ بن انس الہذلی کا شعر ہے:

لأدركهم شعث النواصی كأنهم
سوابق حجاج توافی المجمّرا[3]

---

[1] ڈاکٹر جواد علی،المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام،230/5،طبع بغداد 1952ء،شوقی ضیف،العصر الجاہلی،ص:93، محمد لبیب التنبونی،الرحلۃ الحجازیۃ،ص:190۔

[2] المفصل،5/131،حاشیہ۔

[3] ابن منظور،لسان العرب217/5،مادہ (جمرہ)۔

''اس نے اس کو جالیا اس حال میں کہ ان کی پیشانی کے بال پراگندہ اور غبار آلود تھے، گویا وہ حجاج ہوں جو سب سے پہلے رمیِ جمار کی جگہ پہنچ گئے ہوں۔''

جناب ابوطالب کے ایک قصیدے میں بھی جمرہ کا تذکرہ ہے۔جب کفار مکہ کی مخالفتیں بہت زیادہ بڑھ گئیں تو انہوں نے حضرت محمد ﷺ کی حمایت میں ایک قصیدہ کہا۔

ابن ہشام نے اس قصیدے کے 194 اشعار نقل کیے ہیں۔ان میں دیگر مناسکِ حج (بیت اللہ، حجرِ اسود، مقامِ ابراہیم علیہ السلام، سعی بین الصفا والمروۃ، عرفہ، مزدلفہ) کے ساتھ جمرۂ کبریٰ کا بھی ذکر ہے:

وبا لجمرة الكبرىٰ اذا صمدوا لها
يؤمون قدهٔ فارأسها بالجنادل،
وكندة إذهم بالحصاب عشية
تجيزبهم حجاج بكر بن وائل[1]

''اور جمرۂ کبریٰ کی قسم جب لوگ وہاں کا قصد کرتے ہیں اور کنکریوں سے اس پر رمی کرتے ہیں۔اور کندہ کی قسم جب وہ لوگ شام کو رمی کی جگہ ہوتے ہیں۔''

یہ قصیدہ اگرچہ مکی دور کے اس زمانے کا ہے جب مشرکین کی مخالفت شدت اختیار کر چکی تھی، اس لیے اس سے عہدِ جاہلیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا لیکن جس طرح انہوں نے دوسرے کے ساتھ جمرہ کا تذکرہ کیا ہے اور ان کی قسم کھائی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے مناسک کے ساتھ اس پر اہلِ عرب عرصہ سے عمل کرتے آئے تھے۔

ڈاکٹر جواد علی نے لکھا ہے: ''کنکریاں مارنے کو رمی جمرات یا رجم کہتے ہیں ---- جاہلیت میں بھی رجم کا تصور پایا جاتا تھا۔البتہ وہ اسلامی تصور سے یکسر مختلف ہے۔اسلام میں رجم ان لوگوں کو کیا جاتا ہے جو شریعت کے منافی کوئی عمل کرتے ہیں، جب کہ جاہلیت میں رجم احترام و تعظیم کے لئے ہوتا تھا۔اہل عرب کسی قبر یا کسی جگہ پر رجم کرتے تھے تو اس سے ان کی مراد اس کی تعظیم ہوتی تھی، جبکہ مسلمانوں کے نزدیک اس سے تحقیر مقصود ہوتی ہے۔ابورغال کی قبر کے رجم کرنے کا جن روایتوں میں تذکرہ ہے اس سے یہی مفہوم مراد ہے۔---جاہلیت میں اہلِ عرب نے متعدد جمرات بنا رکھے تھے جن کا وہ طواف اور زیارت کیا کرتے تھے۔شاید وہ بتوں کی جگہ

[1] ابن ہشام، السيرة النبوية، 293/1۔

یا مقدس مقامات یا ان کے آباء واجداد کی قبریں ہوں اہل عرب ان پر احترام اور تعظیم کے طور پر کنکریاں مارتے تھے۔ایک شعر میں، جو کسی جاہلی شاعر کی طرف منسوب ہے، ان کی قسم بھی وارد ہوئی ہے۔لیکن اسلام رمیِ جمرات کے سلسلہ میں عہدِ جاہلیت کے اہلِ عرب کے برخلاف دوسرا تصور پیش کرتا ہے۔ اسلام میں جمرات صرف تین ہیں جو منیٰ میں ہیں، یعنی جمرۂ اولیٰ، جمرۂ وسطیٰ، جمرۂ عقبہ۔"[1]

ڈاکٹر موصوف کا یہ خیال صحیح نہیں ۔رجم کسی بھی زمانے میں احترام وتعظیم کا مظہر نہیں سمجھا گیا ہے، بلکہ ہمیشہ اس سے تحقیر وتذلیل ہی مراد ہوتی تھی ۔قرآن مجید سے یہی معلوم ہوتا ہے۔حضرت نوح نے اپنی قوم کو دعوت دی توانہوں نے جواب دیا: ﴿لَئِنْ لَّمْ تَنْتَهِ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ﴾(الشعراء:116)۔

"اے نوح، اگر تو باز نہیں آیا تو سنگ سار کیے ہوئے لوگوں میں سے ہوگا۔"

حضرت شعیب علیہ السلام نے اپنی قوم کو خدائے واحد کی طرف بلایا توانہوں نے بھی غیظ وغضب سے بھڑک کر یہی کہا:

﴿لَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾(ھود:91)

"تیری برادری نہ ہوتی تو ہم کبھی کا تجھے سنگسار کر چکے ہوتے۔"

رجم عبرانیین اور نصاریٰ کے نزدیک بھی اسی معنیٰ میں معروف تھا، جیسا کہ توریت اور انجیل سے معلوم ہوتا ہے[2] اور بنوارم کے نزدیک بھی یہی معنیٰ سمجھے جاتے تھے[3] ابورغال کی قبر کو بھی اہل عرب اسی وجہ سے رجم کرتے تھے کہ اس نے ابرہہ کو مکہ کا راستہ بتایا تھا۔

اگر ڈاکٹر جواد علی کا یہ بیان صحیح ہے کہ اہلِ عرب نے متعدد جمرات بنا رکھے تھے اور ان کا طواف اور تعظیم وتقدیس کرتے تھے تو غالباً اس کی صورت یہ رہی ہوگی کہ انہوں نے جمرات کے قریب اپنے بت نصب کر رکھے ہوں گے اور وہ ان بتوں کی تقدیس وتعظیم اور ان کا طواف کرتے رہے ہوں گے، جس طرح کہ صفا ومروہ شعائر میں سے تھے، اہل عرب ان کے درمیان سعی کرتے تھے، لیکن انہوں نے دونوں پہاڑیوں پر اساف ونائلہ نامی دو بت نصب کر رکھے تھے اور ان کی تعظیم و پرستش کرتے تھے۔

---

[1] المفصل، 5/230-231۔

[2] کتاب پیدائش، باب 31، کتاب یشوع، باب 7:24-25، انجیل متی باب 21:19۔

[3] المفصل، 5/230۔

جب عہدِ جاہلیت میں رمیِ جمار کا ثبوت مل گیا تو مولانا فراہی کے دوسرے دلائل خود بہ خود باطل قرار پاتے ہیں اور ان کا تجزیہ کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن پھر بھی ہم ان کے دلائل کا تجزیہ کرتے ہوئے حقیقتِ واقعہ تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔

2 مولانا فراہی نے دوسری دلیل یہ دی ہے کہ "یہ بات اپنی جگہ پر بالکل ثابت ہے کہ اصحاب الفیل پر سنگ باری وہیں ہوئی تھی جہاں رمی کی سنت ادا کی جاتی ہے" لیکن انہوں نے اس اجمال کی جو تفصیل بیان کی ہے وہ اس پر منطبق نہیں ہوتی۔

انہوں نے لکھا ہے:

"اصحاب الفیل کی بربادی جس جگہ ہوئی تھی اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں: ایک یہ کہ محصّب کے پاس ہوئی۔۔۔دوسرا قول یہ ہے کہ یہ واقعہ محسّر میں پیش آیا۔ اور یہ ثابت ہے کہ محسّر مزدلفہ اور منیٰ کے درمیان ہے۔"

لیکن دونوں صورتوں میں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ رمی کی سنت وہیں ادا ہوتی ہے، جہاں اصحاب الفیل پر سنگ باری ہوئی تھی، بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جگہ اس سے قریب ہے، اس لئے مولانا فراہی کا یہ کہنا دور از کار تاویل ہے کہ "چونکہ ابرہہ کی فوج محسّر میں تھی اور وہ مکہ کی طرف بڑھ رہی تھی، اس وجہ سے لازماً اس کا مقدمۃ الجیش محصّب میں رہا ہوگا۔"

اگر یہ مان بھی لیں تب بھی یہ استدلال یقینی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ ایک ہی جگہ دو واقعات کا رونما ہونا ممکن ہے۔ اس سے پہلے واقعہ کی تردید نہیں ہوجاتی۔ دو واقعات کے سلسلہ میں زمان ومکان کا اتحاد عین ممکن ہے۔ مثال کے طور پر الحجر اور اردن کی ریاست پٹرا میں ثمودی طرز کی عمارتوں کے کھنڈرات ملتے ہیں اور انہی کے پہلو بہ پہلو نبطیوں کی بنائی ہوئی عمارتیں بھی موجود ہیں۔ اسی بنا پر مستشرقین نے قرآن کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے یہ شبہ پیدا کیا کہ یہ عمارتیں ثمود کی بنائی ہوئی نہیں، بلکہ پہلی دوسری صدی قبل مسیح میں نبطیوں کی بنائی ہوئی ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ان کا یہ شبہ بالکل مہمل اور بے بنیاد ہے[1]۔ اسی طرح عاشوراء کے دن خانۂ کعبہ کو غلاف پہنایا جاتا تھا (جیسا کہ روایتوں میں آتا ہے)[2] اور اسی تاریخ کو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت بھی ہوئی۔ اب

[1] سید ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن: 3/523۔

[2] صحیح بخاری، کتاب المناسک، باب قول اللہ جعل اللہ الکعبۃ البیت الحرام۔

اگراسی یکسانیت کی بنیاد پرکوئی غلافِ کعبہ سے متعلق روایت کوضعیف قرار دے کرصومِ یوم عاشوراء کوشہادتِ حسین رضی اللہ عنہ کی یادگار قرار دینے لگے تواس کا یہ استدلال درست نہ ہوگا۔

3 تیسری دلیل یہ ہے کہ "اگر رمی کی اصل وہ ہوتی جولوگوں نے سمجھی ہے یعنی شیطان کوسنگ سار کرنا تو قربانی رمی سے فارغ ہونے کے بعد تیسرے یا چوتھے دن ہونی چاہیے تھی، حالانکہ قربانی رمی کے پہلے ہی دن ہوتی ہے۔ پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ شیطان دوسرے اور تیسرے دن کیوں سنگ سار کیا جاتا ہے۔" اس استدلال کے بعد مولانا فراہی نے اسے واقعۂ فیل پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔

لیکن یہ کہنا بھی صحیح نہیں۔ رمی کی سنت کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ کی یادگار ہونے کے لئے ہر جز میں اس کی مماثلت ضروری نہیں۔ یہ معلوم ہے کہ قربانی پہلے دن رمی ہونے کے بعد ہوتی ہے اور نفسِ واقعہ کے اثبات کے لئے یہ کافی ہے۔ موصوف کے نزدیک صفا ومروہ کے درمیان سعی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اس سرگرمی کی یادگار ہے جوانہوں قربانی کے لیے صفا کی طرف سے مروہ جاتے ہوئے دکھائی تھی۔ جواعتراض انہوں نے یہاں کیا ہے وہی وہاں ان پر بھی ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب ایک بار صفا سے مروہ کی طرف گئے تھے تو آخر یہ صفا ومروہ کے درمیان سات مرتبہ سعی کیوں کی جاتی ہے؟

4 چوتھی دلیل مولانا فراہی نے یہ دی ہے کہ "رمی میں تینوں دنوں میں پہلے دن صرف اسی ستون پر کنکریاں مارتے ہیں جوعقبہ کے پاس ہے اور تینوں ستونوں میں مکہ سے قریب تر ہے، اس روز بقیہ ستونوں کو ہاتھ نہیں لگاتے۔ واقعہ کی فطری ترتیب بھی یہی معلوم ہوتی ہے۔ پہلے دن اصحاب فیل جوش میں آگے بڑھے ہوں گے لیکن جب عربوں نے پتھراؤ کر کے چہرے بگاڑ دیے توان کا نشۂ جنگ ہرن ہوگیا ہوگا۔ دوسری طرف عربوں کے جوش بڑھ گئے ہوں گے اورانہوں نے مزید آگے بڑھ کر دوسرے دن حملہ کیا ہوگا۔۔۔الخ

5 پانچویں دلیل یہ ہے کہ "جس ستون پر پہلے دن رمی کی جاتی ہے وہ تینوں میں سب سے بڑا ہے اور فوج کے حالات کے لحاظ سے بھی یہی ہونا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ پہلے دن کی شکست اور پامالی نے مقدمۃ الجیش کے حملہ آوروں کی تعداد بہت گھٹادی ہوگی، اس وجہ سے دوسرے ستونوں کا حجم پہلے کے مقابلہ میں کم ہے۔ ان باتوں کو شیطان کے حالات سے کوئی مناسبت نہیں۔ جوشیطان حضرت ابراہیم علیہ السلام کو بہکانے آیا تھا، اس کی یادگار میں یہ ترتیبی تفاوت بالکل بے معنیٰ معلوم ہوتا ہے۔۔۔الخ

6 چھٹی دلیل یہ ہے کہ: "پہلے اور دوسرے دن رمی کے بعد خانہ کعبہ کی طرف رخ کر کے دیر تک دعا کی جاتی ہے، لیکن تیسرے دن کی رمی وقوف اور دعا سے خالی ہوتی ہے۔ اگر یہ رمی شیطان پر ہوتی تو نہ پہلے دنوں میں اس درجہ اہتمامِ دعا کی کوئی وجہ ہوتی، نہ تیسرے دن یک قلم ترک کی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ارادۂ قربانی اٹل تھا۔۔۔۔۔ الخ"

یہ تینوں دلیلیں محض عقلی اور خیالی ہیں۔ ان کی بنیاد پر کسی چیز کا اثبات نہیں ہوسکتا۔ جن لوگوں نے جمرات کے ستون بنائے ہوں گے ان کے دل میں شاید ہی یہ بات آئی ہو کہ پہلے ستون کو سب سے اونچا بنایا جائے، تاکہ اس سے ابرہہ کی فوج کی کثرت کی طرف اشارہ ہو اور دوسرے ستون چھوٹے رکھے جائیں، تاکہ ان سے ابرہہ کی فوج کم ہوجانے کا پتا چلے اور پہلے دن صرف عقبہ سے قریب والے ستون پر رمی کرنے اور آخری دن رمی کے بعد دعا نہ کرنے کی وہ حکمت شاید ہی شارع علیہ السلام کے ذہن میں آئی ہو، جو مولانا فراہی نے بتائی ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا، رمی کی سنت کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے واقعہ کی یادگار ہونے کے لئے ہر جز میں اس کی مماثلت ضروری نہیں ہے۔

7 ساتویں دلیل میں جمرہ کے مختلف معانی نقل کرنے کے بعد مولانا فراہی نے لکھا ہے: "جمرہ ایسی جمعیت کو کہتے ہیں جس کو اپنی قوت وشوکت پر اس درجہ اعتماد ہو کہ کسی دوسری جماعت سے وابستہ ہونے کی وہ ضرورت نہ محسوس کرے۔۔۔ اس کا بہترین مصداق صرف ابرہہ کی فوج ہی ہوسکتی ہے، جو تمام قبائل سے بے نیاز ہو کر صرف اپنی طاقت کے بھروسے پر عرب پر ٹوٹ پڑی تھی اور چوں کہ منیٰ کے ستون اسی کی یادگار تھے اس وجہ سے ان کو جمرات کہا گیا۔

انہوں نے جمرات کے سلسلہ میں جو اقوال نقل کیے ہیں ان میں سے کچھ یہ ہیں: "مؤطا کی شرح زرقانی میں ہے "جمرات جمرہ کی جمع ہے۔ جمرہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کنکریوں کا انبار ہو۔۔۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اہلِ عرب چھوٹی کنکریوں کو جمار کہتے ہیں۔ اس وجہ سے تسمیہ باللازم کے اصول پر ان جگہوں کو جمرات کہنے لگے۔ بعضوں نے کہا کہ آدم علیہ السلام یا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس جب شیطان آیا تو انہوں نے اس کو کنکریاں ماریں اور وہ بھاگا۔ بھاگنے کے لئے عربی میں 'جمر' کا لفظ آتا ہے، اس وجہ سے ان جگہوں کو جمرات کہنے لگے۔ شہاب قرنی فرماتے ہیں: جمار جگہ کو نہیں، بلکہ کنکریوں کو کہتے ہیں۔ جمر کے معنیٰ کنکری کے ہیں۔ چوں کہ ان

جگہوں پر کنکریاں زیادہ تھیں اس سبب سے بہ لحاظ مظروف ان کو جمرات کہنے لگے۔"

ان اقوال میں سے صرف اسی قول کو اختیار کرنا اور صحیح بتانا جس سے اپنے اختیار کردہ قول کی تائید ہوتی ہو، یا اسے کھینچ تان کر اپنے مطلوبہ مفہوم میں لیا جا سکتا ہو، مناسب نہیں۔ لفظ 'جمرۃ' کے جب دونوں طرح کے معانی پائے جاتے ہیں۔

تو اسے دلیل کے طور پر نہیں پیش کیا جا سکتا۔

8 آٹھویں دلیل مولانا فراہی نے یہ دی ہے کہ "اہلِ عرب ابو رغال کی قبر کو۔جس نے ابرہہ کو راستہ بتایا تھا۔سنگ سار کرتے رہے، یہ اصحاب الفیل پر رجم کی نظیر ہے۔ اسلام میں ابو رغال کی قبر پر سنگ ساری بند کر دی گئی، کیوں کہ اولاً کسی مخصوص قبر کو سنگ سار کرنا اسلام کی رفعت اور بلندی کے منافی ہے، ثانیاً جب رمیِ جمرات واقعہ کی یادگار باقی رکھنے کے لئے کافی تھی تو پھر ابو رغال کی قبر کو سنگ سار کرنے کی رسم کو باقی رکھنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں تھی۔"

اہلِ عرب عہدِ جاہلیت میں نفرت اور لعنت کا اظہار کرنے کے لئے رجم کرتے تھے۔[1] چنانچہ وہ شادی شدہ زانی کو رجم کرتے تھے اسلام نے اسے باقی رکھا۔ اسی طرح اہلِ عرب عام الفیل سے ابو رغال کی قبر کو سنگ سار کرنے لگے۔ یہ سلسلہ اسلام کے بعد بھی جاری رہا۔ ایک شاعر کا قول ہے:

أرجم قبره فی کل عام   کرجم الناس قبرأبی رغال[2]

''اس کی قبر کو ہر سال سنگ سار کیا کرو جس طرح لوگ ابو رغال کی قبر کو سنگ سار کرتے ہیں۔''

جریر (عہدِ اموی کا شاعر) فرزدق کی ہجو کرتے ہوئے کہتا ہے:

إذامات الفرزدق فارجموه

کما ترمون قبرأبی رغالی[3]

---

[1] محمد لبیب التبنونی نے ایسی کئی قبروں کا تذکرہ کیا ہے جن پر اہلِ عرب نفرت کے طور پر رجم کیا کرتے تھے، دیکھیے الرحلۃ الحجازیۃ، ص:192۔

[2] المفصل 3/514۔

[3] المفصل 3/514، بہ حوالہ مروج 2/53، البدایۃ 2/170۔

''جب فرزدق مرجائے تو اسے رجم کردو، جس طرح کہ ابورغال کی قبر کو رجم کرتے ہو۔''

دوسرا مصرع بعض روایتوں میں (کرجمکم لقبرأبی رغال) ہے۔[1]

یاقوت حموی (متوفی :626ھ) جو ساتویں صدی کے ہیں ،انہوں نے اپنی کتاب 'معجم البلدان' میں مغمس کے تحت لکھا ہے: "یہ مکہ کے قریب طائف کے راستے میں ایک جگہ ہے۔ ابورغال یہیں مرا۔ چوں کہ اس نے ابرہہ کو راستہ بتایا تھا، اس وجہ سے اس کی قبر سنگ سار کی جاتی ہے۔[2] مولانا فراہی نے بھی اس کا حوالہ دیا ہے۔

محمد لبیب التبنونی نے اپنی کتاب (الرحلة الحجازية) (طبع :1329ھ) میں لکھا ہے کہ "اہلِ عرب مکہ اور طائف کے درمیان ابورغال کی قبر کو ہجرت سے قبل پہلی صدی سے اب تک رجم کرتے آئے ہیں۔"[3]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اہلِ عرب ہر زمانہ میں نفرت اور لعنت کے اظہار کے طور پر ابورغال کی قبر کو سنگ سار کرتے رہے ہیں۔ اسے اصحاب الفیل پر رجم کی نظیر بنانا اور یہ کہنا کہ "رمی جمرات واقعۂ فیل کی یادگار کے لیے کافی تھی، اس لئے اسلام میں ابورغال کی قبر پر سنگ ساری بند کردی گئی" صحیح نہیں۔

مذکورہ دلائل بیان کرنے بعد مولانا فراہی نے ایک فصل میں اس تاویل کے اثرات ونتائج کا جائزہ لیا ہے۔ کہتے ہیں: "رمی کے وقت جس شخص کا تصور یہ ہوگا کہ وہ شیطان کو کنکریاں مار رہا ہے وہ اپنے دل میں کوئی خاص جذبہ یا کوئی خاص جوش نہیں محسوس کرے گا۔ وہ جانتا ہے کہ وہ یہ کنکریاں ایک پتھر پر پھینک رہا ہے۔ اس سے نہ تو وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ شیطان کے فریبوں سے ہمیشہ کے لئے مامون ہوگیا اور نہ یہی سمجھے گا کہ کم ازکم کچھ ہی دنوں کے لئے اس کے فتنوں کو اس نے زخمی کردیا ہے۔ اس تصور کا اثر اس کی نظر میں معوذتین یا لاحول یا اذان کے اثر سے زیادہ نہیں ہوسکتا۔ اسی وجہ سے قدرتی طور پر دوسرے مناسکِ حج کی ادائیگی کے وقت جس جذبہ وجوش سے وہ اپنے آپ کو معمور پائے گا، اس رسم کی ادائیگی کے وقت اس جوش وجذبہ سے اس کا سینہ بالکل خالی ہوگا۔۔۔ہاں اگر اس رمی کو واقعۂ اصحاب فیل کی یادگار سمجھا جائے تو اس صورت میں ہمارے تصورات کا رخ بھی بالکل دوسرا ہوگا اور اس وقت قدرتاً ہمارے احساسات وتاثرات کی کمیت وکیفیت بھی بالکل مختلف ہوگی، ہم ایک

[1] المفصل 3/ 514، بعض روایتوں میں (کما یرمون قبرابی رغال) ہے۔ دیکھیے الرحلة الحجازية، ص:192۔

[2] یاقوت الحموی، معجم البلدان 513/3، المغمس۔

[3] عربی عبارت یہ ہے: (وهم يرجمون من القرن الأول قبل الهجرة إلى الآن قبرأبي رغال في المغمس بين مكة والطائف) الرحلة الحجازية، ص:191۔

ستون پر چند کنکریاں مار کر اس عظیم الشان نصرت الٰہی کی یاد تازہ کریں گے، جو اللہ کے مقدس گھر کے پاسبانوں کے لیے مخصوص ہوئی اور اس یاد سے ہمارے اندر جو جوش پیدا ہوگا اس کا اندازہ آسانی سے نہیں کیا جا سکتا۔[1]

یہ اثرات ونتائج بھی سراسر ذہن کی اختراع ہیں، جو ایک واقعہ کو پہلے سے مان کر نکالے گئے ہیں۔ مولانا فراہی کو شیطان کے رجم کرنے کی سنت میں کوئی تاثیر نظر نہیں آتی، حالاں کہ اسلام کے اسرار وحکم جاننے والے بہت سے علماء نے اس میں عظیم اثرات بیان کیے ہیں۔ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے اسرارِ حج بیان کرتے ہوئے رمی جمار کے اسرار میں بیان کیا ہے: (وأيضا ورد في الأخبار مايقتضي أنه سنة سنّها إبراهيم عليه السلام حين طرد الشيطان ،ففي حكاية مثل هذا الفعل تنبيه للنفس أيّ تنبيه)[2]

''اسی طرح روایتوں میں آتا ہے کہ یہ (رمی جمرات ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے جب آپ نے شیطان کو بھگایا تھا۔ اس فعل کی نقل کرنے سے نفس کو شدید تنبیہ ہوتی ہے۔''

امام غزالی رحمہ اللہ نے 'احیاء علوم الدین' میں رمی جمار سے متعلق لکھا ہے:

''اس سے مقصود مجرد امتثالِ امر ہے، تاکہ مکمل عبودیت کا مظاہرہ ہو سکے۔ عقل اور نفس کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ مزید برآں اس سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام سے تشبیہ ہے۔ اس لیے کہ ابلیس ملعون اسی جگہ ان کے حج میں شبہ پیدا کرنے یا کسی معصیت میں مبتلا کرنے آیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو حکم دیا کہ اس کو کنکریاں ماریں، تاکہ وہ ان کے پاس سے دفع ہو جائے اور اس کو ان سے کوئی توقع ہی باقی نہ رہ جائے۔ اگر کوئی یہ خیال کرتا ہے کہ ان کے سامنے شیطان حقیقت میں آ گیا تھا، اس لیے انہوں نے مارا، میرے سامنے تو شیطان نہیں ہے کہ میں اس کو ماروں، تو اس کو سمجھنا چاہیے کہ یہ خیال بھی شیطان ہی کا پیدا کردہ ہے اور وہی ہے جس نے یہ خیال تمہارے دل میں ڈالا ہے، تاکہ شیطان کو ذلیل وخوار کرنے کا جو عزم اور ارادہ تمہارے اندر تھا وہ کم زور پڑ جائے۔ تم کو جاننا چاہیے کہ ظاہر میں تم جمرۂ عقبہ پر کنکریاں مارتے ہو، لیکن حقیقت میں وہ کنکریاں شیطان کے منہ پر پڑتی ہیں اور اس کی کمر توڑ دیتی ہیں، اس لئے کہ اس کی تذلیل

---

[1] تفسیر سورۂ فیل، ص: 97-98۔

[2] شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، کتب خانہ رشیدیہ، دہلی: 2 ص 60

وتوہین سب سے زیادہ اس تعمیلِ حکم سے ہوتی ہے جو اللہ کی تعظیم اور اطاعتِ محض کے جذبے کے ساتھ ہو، نفس یا عقل کا اس میں کوئی حصہ نہ۔"[1]

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ رمیِ جمار کو واقعۂ فیل کی یادگار قرار دینا صحیح نہیں۔ مولانا فراہیؒ نے فصل کی ابتدا میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے شیطان کو رجم کرنے کے سلسلہ میں مختلف اور متضاد روایتیں نقل کی ہیں۔ ان کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا کہ ان کو بالکل رد کر دینے کے بجائے ان کی تنقیح مناسب ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جب قربانی یا مناسک کی ادائی کے لئے نکلے تو شیطان نے بہکانا چاہا، اس وقت انہوں نے اسے کنکریاں ماریں۔ یہ اس وقت لعنت کرنے کا طریقہ تھا۔ اس واقعہ کی یادگار رمیِ جمار کی صورت میں قائم کر دی گئی۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت سے (جسے انہوں نے مرفوعاً بیان کیا ہے) اس کی تائید ہوتی ہے:

(عن ابن عباس رضى الله عنهمارفعه إلى النبي ﷺ قال:لما أتى إبراهيم خليل الله صلوات الله وسلامه المناسك عرض له الشيطان عند جمرة العقبة، فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض، ثم عرض له عند الجمرة الثانية، فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض، ثم عرض له عند الجمرة الثالثة فرماه بسبع حصيات حتى ساخ في الأرض. قال ابن عباس رضى الله عنهما:الشيطان ترجمون وملة إبراهيم تتبعون)[2]

"حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً مروی ہے کہ ابراہیم خلیل اللہ جب مناسک ادا کرنے لگے تو شیطان جمرۂ عقبہ کے پاس ظاہر ہوا، آپ نے اسے سات کنکریاں ماریں، پھر جمرۂ ثانیہ کے پاس ظاہر ہوا تو آپ نے سات کنکریاں ماریں یہاں تک کہ وہ زمین میں دھنس گیا، پھر جمرۂ ثالثہ کے پاس ظاہر ہوا تو آپ نے سات کنکریاں ماریں، یہاں تک کہ وہ زمین میں دھنس گیا۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

"تم لوگ شیطان کو رجم کرتے ہو اور ملت ابراہیمی کی اتباع کرتے ہو۔"

اس لئے رمی جمار کے آداب میں سے یہ بتایا گیا ہے کہ کنکریاں مارتے وقت اللہ اکبر کے ساتھ یہ بھی کہے:

---

[1] ابوالحسن علی ندوی، ارکان اربعہ، ص:302، بہ حوالہ الغزالی، احیاء علوم الدین 1 / 243

[2] اسے ابن خزیمہ، احمد اور حاکم نے روایت کیا ہے اور حاکم نے اسے صحیحین کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے۔

(علىٰ طاعة الرحمٰن ورغم الشيطان)[1] (رحمن کی اطاعت اور شیطان کی رسوائی کے ساتھ)

حجۃ الوداع میں آں حضرت ﷺ نے ایک لاکھ چوبیس ہزار صحابہ کے ساتھ حج کیا۔ انہیں مناسکِ حج سمجھائے اور خطبۂ حجۃ الوداع میں فرمایا کہ "مجھ سے مناسکِ حج سیکھ لو، اس لئے کہ تم اپنے باپ (ابراہیم علیہ السلام) کے وارث ہو"۔ اس سے بھی اشارہ ملتا ہے کہ حج میں جو مناسک و مشاعر ہیں وہ حضرت ابراہیم کی میراث ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے لکھا ہے: "حج کے مقاصد میں اس میراث کی حفاظت بھی ہے جو سیدنا ابراہیم علیہ السلام اور سیدنا اسماعیل علیہ السلام نے ہمارے لئے چھوڑی ہے۔ اس لیے کہ یہ دونوں ملتِ حنیفی کے امام اور عرب میں اس کے مؤسس اور بانی کہے جاسکتے ہیں۔ حضور ﷺ کی بعثت بھی اسی لئے ہوئی تھی کہ ملتِ حنیفی آپ کے ذریعے دنیا میں غالب آئے اور اس کا پرچم بلند ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَ﴾ (حج: 78) "اس لئے یہ ضروری ہے کہ اس ملت کے امام سے جو چیزیں ہم کو ورثہ میں ملی ہیں، جیسے خصائلِ فطرت اور مناسکِ حج، اس کی ہم حفاظت کریں۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

(قفوا على مشاعركم هذه؛ فإنكم على إرث من إرث أبيكم)۔[2]

("نقدِ فراہی" محمد رضی الاسلام ندوی، ص:169-202، طبع علی گڑھ، 2010ء)

---

[1] الغزالی، احیاء علوم الدین 4/397۔

[2] شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغۃ 2/42۔

(حصہ دوم)

مسلمات اسلامیہ اور حدیثِ نبوی کے انکار کا فتنہ

فتنہ غامدیت

ایک تحقیقی وتنقیدی جائزہ

عرض ناشر ''فتنۂ غامدیت''

طبع اول

حرفے چند

قرآنِ مجید کے بعد حدیث وسنتِ نبوی دینِ اسلام کا دوسرا بنیادی ماخذ ہے،[1] جس پر ایمان لانا اور اس کی اتباع کرنا ہر مسلمان کا دینی ومذہبی فریضہ ہے۔

شریعتِ اسلامیہ میں فرامینِ مصطفویہ اور سننِ نبویہ کی یہ حیثیت ایک مسلّمہ امر ہے، جس کے بارے میں کبھی دو رائیں نہیں رہیں۔ صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے بعد تابعین، ائمۂ دین اور عامۃ المسلمین میں ہمیشہ سے یہ ایک اتفاقی امر اور اجماعی مسئلہ رہا ہے۔ اسی لیے انھوں نے قرآن کریم کے ساتھ ہی حدیثِ نبوی کی حفاظت کی خاطر حفظ وکتابت اور جمع وتدوین کے لیے ہر طرح کی محنتِ شاقہ برداشت کی اور اسے آنے والوں کے لیے توفیقِ الٰہی سے محفوظ بنا دیا۔

مزید برآں اس کی تحقیق اور چھان پھٹک کے لیے ایسے علوم وفنون اور اصول وقواعد تحریر کیے، جن کے ہوتے ہوئے کوئی بدباطن اس شرعی مصدر کے رخِ روشن اور گیسوئے تابدار کو داغ دار نہیں کر سکتا اور آج بھی انھی قواعد وضوابط کی روشنی میں ہم حدیث وسنت کی تحقیق میں بہ آسانی کھرے اور کھوٹے میں تمیز کر سکتے ہیں۔

لیکن اُمتِ مسلمہ کے اس اتفاقی نظریے اور اجماعی عقیدے کے باوصف ہر دور میں ایسے افراد کا وجود رہا ہے، جن کا مشن حدیثِ نبوی کے متعلق شبہات کا اظہار کر کے عامۃ الناس میں شکوک کی آبیاری رہا ہے، تاکہ وہ احکامِ شریعت کے من پسند معانی تراش سکیں اور قرآنِ مجید کی خودساختہ تعبیر وتشریح کر سکیں، اور اُن کی بے راہ روی اور آزادخیالی کے سامنے تفسیرِ نبوی اور حدیث وسنت رکاوٹ نہ بن پائے۔

لیکن اس ساری تگ وتاز کے باوجود بھی اسلامی تاریخ میں کسی ایک بھی ایسے گروہ اور فرقے کا نشان نہیں

---

[1] حدیثِ نبوی ثبوت کے لحاظ سے ثانوی مصدر ہے، وگرنہ حجیت اور اطاعت وانقیاد میں قرآن مجید اور حدیثِ نبوی کی شرعی حیثیت یکساں ہے، کیوں کہ دونوں ہی وحیِ الٰہی ہیں، اور ان کی اس حیثیت میں فرق کرنے والے کو اللہ تعالیٰ نے کافر اور عدم فرق کے قائلین کو مومن قرار دیا ہے۔ دیکھیں: سورۃ النساء: آیت 150-151

ملتا، جس نے کلیتاً حدیثِ نبوی کی شرعی حجیت اور دین کے بنیادی مصدر ہونے کا انکار کیا ہو۔ یہ شقاوت صرف برصغیر کے دورِ غلامی میں چند حرماں نصیبوں کے حصے میں آئی، جنھوں نے ملتِ اسلامیہ کے متفقہ عقیدے سے انحراف کرتے ہوئے حدیثِ نبوی کی حجیت سے یکسر انکار کر دیا، بلکہ وہ پیغمبرِ اسلام کو ان کے خداوندی فریضے، قرآنِ مجید کی تشریح وتبیین، سے معزول کر کے خود اس پر قابض و براجمان ہو گئے اور قرآن کی مَن پسند تشریح کر کے اسے بازیچۂ اطفال بنا کر رکھ دیا، بنابریں ان میں سے ہر ''مجتہد'' کلامِ الٰہی کی اپنی ہی تشریح کرتا ہے اور اسے ہی واجب التسلیم دینی و شرعی حکم قرار دیتا ہے۔ ان لوگوں کے ایسے اجتہادات میں باہم اتنا شدید اختلاف ہے کہ احادیث وروایات کا اختلاف اس کے سامنے کوئی حیثیت ہی نہیں رکھتا۔ مثال کے طور پر حدیثِ نبوی سے قطع نظر اپنی عقل و دانش سے قرآنِ مجید کی تشریح وتفسیر کرنے والا یہ گروہ قرآنی حکم، اقامتِ صلاۃ کے معنی و مطلب پر آج تک باہم متفق نہیں ہو سکا۔

یہ امر (حدیثِ نبوی کا کلی انکار) بھی دراصل اَعلامِ نبوت میں سے ایک حقیقی نشانی اور آپ ﷺ کے سچا پیغمبر ہونے کی واقعاتی دلیل ہے، کیوں کہ احادیثِ نبویہ میں اس کی صراحت موجود ہے، ایک وقت آئے گا جب حدیث وسنت کی حجیت کا انکار کر دیا جائے گا اور صرف قرآن کو ماننے کا نعرہ بلند کیا جائے گا۔ چناں چہ برصغیر پاک وہند کے ان افراد کی بدولت یہ نبوی پیشین گوئی حرف بہ حرف پوری ہو چکی ہے۔ أعاذ نا اللّٰہ منھم!

جب ان لوگوں کے گمراہ کن نظریات اور افکار کو مسلم معاشرے میں پذیرائی نہ ملی اور عامۃ المسلمین نے بھی انھیں بیک بینی و دو گوش مسترد کر دیا تو ان کے اَخلاف اور اَفکار کے خوشہ چیں حضرات پینترے بدل بدل کر اسلامی عقائد اور دینی شعائر پر حملے کرنے لگے، تاکہ ہمارے یہ خیالات اسلامی معاشرے میں رواج پذیر ہو سکیں۔

اب ان لوگوں کا وتیرہ یہ ہے کہ وہ حدیث وسنتِ نبوی کا کلی انکار تو نہیں کرتے، بلکہ علانیہ اس کی حجیت تسلیم کرتے ہیں، لیکن ان مصطلحات کا اتفاقی مفہوم بگاڑ کر جس انداز اور طریقے سے یہ لوگ مختلف مسائل کی تعبیر و توجیہ پیش کرتے ہیں، اس کا صاف مطلب حدیث وسنت کا کلیتاً انکار ہی ہے، مثلاً ان لوگوں کے مندرجہ ذیل اصول وقواعد پر ایک نظر ڈالیے:

- قرآنِ مجید سے اضافی کوئی شرعی حکم ماننا ضروری نہیں ہے۔
- فلاں مسئلہ چوں کہ قرآنِ مجید میں بہ صراحت مذکور نہیں ہے، اس لیے اس کو ایمانیات میں شامل کرنا صحیح نہیں ہے۔

❁ حدیثِ نبوی کی بنا پر کوئی عقیدہ و عمل ثابت نہیں ہوتا ہے۔

❁ پیغمبر اگر قرآن کی تشریح میں اس سے زائد حکم بتاتا ہے تو وہ واجب التسلیم نہیں ہے۔

❁ پیغمبر بھی قرآن کے کسی حکم پر اضافہ نہیں کر سکتا اور پیغمبر کی تفسیر و تشریح شرعی حجت نہیں ہے۔ (البتہ ان لوگوں کی اپنی تشریح حجت ہے؟!)

❁ عقل کے خلاف کوئی حدیث نظر آئے تو وہ ناقابلِ قبول ہے۔

❁ اگر کوئی حدیث قرآن کے خلاف ہے تو وہ بھی ناقابلِ قبول ہے۔ (حالاں کہ قرآن اور حدیث، دونوں کا منبع وحیِ الٰہی ہے، بنابریں ان میں تضاد کا ہونا ناممکن ہے)

ان اصولوں اور اس گروہ کے ایسے ہی دیگر قواعد سے صریحاً حدیثِ نبوی کے انکار کا عقیدہ ہی ظاہر ہوتا ہے، جسے ہر صاحبِ بصیرت بہ آسانی پہچان سکتا ہے۔

عصرِ حاضر میں حدیثِ نبوی کے انکار اور استخفاف کا پرچار کرنے والے اس گروہ کا سرغنہ اور علم بردار جاوید احمد غامدی اور اس کے اَتباع واَذیال ہیں، جو انتہائی مکاری اور چالبازی سے مسلمانوں میں ان گمراہ کن نظریات وافکار کی ترویج واشاعت میں مصروف ہیں۔ یہ لوگ بھی حدیثِ نبوی کا صراحتاً انکار تو نہیں کرتے، لیکن ان کے ''اجتہادات'' اور ''مستنبطات'' کو دیکھا جائے تو پہلی ہی نظر میں معلوم ہوجاتا ہے کہ وہ حدیث وسنت کے انکار پر مبنی ہیں۔ مثلاً ذیل میں اس گروہ کے چند امتیازی اجتہادات پر نظر ڈالیے اور پھر دیکھیے کہ ان کے پسِ پردہ کون سی فکر کارفرما ہے:

❁ قرآنِ مجید کی صرف ایک ہی قراءت درست ہے، باقی سب قراءتیں عجم کا فتنہ (سازش) ہیں۔

❁ سنت صرف افعال کا نام ہے اور اس کی ابتدا حضرت محمد ﷺ سے نہیں، بلکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ہوتی ہے۔ یہ سنت قرآن سے بھی مقدم ہے۔

❁ سنت صرف ستائیس (27) اعمال کا نام ہے۔ ثبوت کے اعتبار سے سنت اور قرآن میں کوئی فرق نہیں، ان دونوں کا ثبوت اجماع اور عملی تواتر سے ہوتا ہے۔

❁ حدیث سے کوئی اسلامی عقیدہ یا عمل ثابت نہیں ہوتا۔

❁ دین کے مصادر و مآخذ قرآن کے علاوہ دینِ فطرت کے حقائق، سنتِ ابراہیمی اور قدیم صحائف ہیں۔

❁نبیِ اکرم ﷺ کی رحلت کے بعد کسی شخص کو کافر قرار نہیں دیا جاسکتا۔(یعنی ہم کسی مرزائی تک کو بھی کافر نہیں کہہ سکتے)

❁زکاۃ کا نصاب منصوص اور مقرر نہیں ہے۔

❁اسلام میں موت کی سزا صرف دو جرائم (قتلِ نفس اور فساد فی الارض) پر دی جاسکتی ہے۔

❁دیت کا قانون وقتی اور عارضی تھا۔

❁قتلِ خطا میں دیت کی مقدار منصوص نہیں ہے اور یہ ہر زمانے میں تبدیل کی جاسکتی ہے۔

❁عورت اور مرد کی دیت (Blood Money) برابر ہوگی۔

❁عورت کی گواہی بھی مرد کی گواہی کے برابر ہے۔

❁ کسی مرتد کے لیے قتل کی سزا نہیں ہے۔

❁شادی شدہ اور کنوارے زانی دونوں کے لیے ایک ہی حد، سو کوڑے ہے۔

❁اسلام میں حدِّ رجم نہیں ہے، بلکہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔

❁حدِّ زنا کے اثبات کے لیے چار عینی گواہ ضروری نہیں، قرائن سے بھی حد کا اثبات جائز ہے۔

❁علاوہ ازیں گواہوں کا مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں، غیر مسلم کی گواہی بھی جائز ہے۔

❁شراب نوشی پر کوئی شرعی سزا مقرر نہیں ہے۔

❁غیر مسلم بھی مسلمانوں کے وارث ہوسکتے ہیں۔

❁سؤر کی کھال اور چربی وغیرہ کی تجارت اور ان کا استعمال شریعت میں ممنوع نہیں ہے۔

❁عورت کے لیے دوپٹا یا اوڑھنی پہننا شرعی حکم نہیں۔

❁ڈاڑھی کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے۔

❁حضرت عیسیٰ علیہ السلام وفات پاچکے ہیں۔ لہٰذا ان کے دوبارہ نازل ہونے کا عقیدہ غلط ہے۔

❁معراج ایک خواب ہے۔

❁امام مہدی اور دجال کا خروج بے بنیاد ہے۔

۞ یاجوج وماجوج اور دجال سے مراد مغربی اقوام ہیں۔
۞ جانداروں کی تصویر بنانا بالکل جائز ہے۔
۞ عورت کے لیے چہرے کی حد تک عریانی جائز ہے۔
۞ موسیقی، گانا بجانا اور رقص وسرود بھی جائز ہے۔
۞ مغنیات (گلوکاراؤں) کا وجود بھی ضروری ہے۔
۞ عورت مردوں کی امامت کرا سکتی ہے۔
۞ اسلام میں جہاد وقتال کا کوئی شرعی حکم نہیں۔
۞ کفار کے خلاف جہاد کرنے کا حکم اب باقی نہیں رہا اور مفتوح کافروں سے جزیہ لینا جائز نہیں۔
۞ مطلقۂ ثلاثہ کا کسی بھی مرد سے صرف نکاح کر لینا اور اس سے ہم بستری کیے بغیر طلاق لے کر دوبارہ زوجِ اول سے نکاح کر لینا جائز ہے۔
۞ سیدنا ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ ایک غنڈہ اور اوباش تھے۔ (نعوذ باللہ)
۞ غامدیہ (صحابیہ) رضی اللہ عنہا پیشہ ور زانیہ تھیں۔ (نعوذ باللہ)[1]

ان امور ومسائل کو ملاحظہ کرنے والا ہر شخص اسی نتیجے پر پہنچے گا کہ ان کی تہہ میں انکارِ حدیث کا نظریہ اور اپنی تشریح وتعبیر کو سنتِ نبوی پر مقدم کرنے کا فتنہ ہی کارفرما ہے۔

ان افکار کے حامل افراد کو جب کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی شاذ آرا اور انفرادی روش کو چھوڑ کر جمہور امت اور متفقہ عقائد ہی کو اختیار کرے تو وہ اپنی آرا کی تائید میں بعض شاذ اقوال کا سہارا لے کر بڑے شاداں و فرحاں ہوتے ہیں، حالاں کہ ایسی مردود آرا سے استشہاد ہی اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ ان لوگوں کا دامن قوتِ دلیل سے خالی اور عقل ودانش سے عاری ہے۔

حافظ عثمان بن سعید دارمی (وفات: 280ھ) فرماتے ہیں:

«إِنَّ الَّذِيْ يُرِيدُ الشُّذُوذَ عَنِ الْحَقِّ يَتَّبِعُ الشَّاذَّ من قَول العلماء، ويتعلقُ بِزَلَّاتِهم، والذي

[1] ان غامدی افکار ونظریات کے حوالہ جات اور تفصیل کے لیے محترم پروفیسر مولانا محمد رفیق کی کتاب ''غامدی مذہب کیا ہے؟'' (ص:12-15)

عرض ناشر

﴿يَؤُمّ الحقّ فِي نَفسِه يَتّبع المَشْهورَ من قَوْل جَماعَتِهِم، وَيَنقَلِبُ مَع جَمْهُورِهِم، فَهَاتَانِ آيَتانِ بَيّنتانِ يُستدَلُّ بِهِمَا على اتّباعِ الرّجُلِ وَابْتِداعِه﴾[1]

''جو شخص حق سے روگردانی کرنا چاہتا ہے، وہ علما کے اقوال میں سے شاذ قول اختیار کرتا ہے اور ان کی غلطی کو حجت بنا لیتا ہے، اور جو شخص حق کا طلب گار ہوتا ہے، وہ قولِ مشہور اختیار کرتا ہے اور جمہور علما کا ساتھ دیتا ہے۔ یہ دو واضح نشانیاں ہیں، جن کی بنا پر کسی بدعتی اور متبع سنت کو پہچانا جا سکتا ہے۔''

ان دو علامات کی روشنی میں نظر دوڑائیے کہ یہ گروہ کہاں کھڑا اور کس شے کی اتباع کی دعوت دیتا ہے: جمہور امت کے عقائد کی یا اپنے خود ساختہ افکار کی؟

زیرِ نظر کتاب میں غامدی افکار و نظریات اور مسلّماتِ اسلامیہ کا متواتر مفہوم بگاڑنے کی مذموم سعی کا علمی جائزہ لیا گیا ہے اور اُن کے پسِ پردہ حقائق کو آشکارا کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کتاب کے مولف محترم حافظ صلاح الدین یوسف ﷫ کو جزائے خیر عطا فرمائے، جنھوں نے اپنی گوناگوں مصروفیات سے وقت نکال کر اس گروہ کے عقائد و افکار کو طشت اَز بام کیا، تاکہ سادہ لوح مسلمان ان گمراہ کن نظریات کی حقیقت سے آگاہ ہو جائیں۔

محترم حافظ صاحب نے جاوید احمد غامدی کے ساتھ ساتھ غامدی مکتبِ فکر کے نمایاں وکیل عمار خان ناصر کے افکار و آرا کو بھی موضوعِ بحث بنا کر ان کی بھی خوب قلعی کھولی ہے۔ بالخصوص عمار خاں ناصر کے شواذ اور ''اجتہادات'': مسجدِ اقصیٰ کی تولیت کا حق، حدِ رجم، لعان اور تحقیقِ نسب کے جدید ذرائع، عورت کی دیت، خلع، تفویضِ طلاق اور حیاتِ عیسیٰ کے متعلق خوب دادِ تحقیق دی ہے، جسے ملاحظہ کرنے کے بعد ہر شخص بہ آسانی فیصلہ کر سکتا ہے کہ دلائل کی قوت کس طرف ہے اور ''براہین'' کے نام پر الفاظ کی مینا کاری اور مغالطہ آمیزی کا مرتکب کون ہو رہا ہے۔ یہ لوگ اگرچہ اپنے الفاظ کی رنگینی اور پر پیچ عبارات میں بڑے زہریلے افکار نشر کرتے ہیں، جن کی تہہ تک عوام الناس کی رسائی نہیں ہوتی، لیکن محترم حافظ صاحب ﷫ نے ان تمام چال بازیوں کا باریک بینی سے جائزہ لے کر انھیں اچھی طرح واضح کر دیا ہے، جسے پڑھ کر عام اردو دان طبقہ بھی اس گروہ کے انحرافات اور فنکارانہ چابک دستیوں پر مطلع ہو سکتا ہے۔

---

[1] الرد علی الجهمية، ص: 68

اس مختصر جائزے میں اگرچہ اس گروہ کے تمام عقائد وافکار کو محلِ بحث نہیں بنایا جاسکا، تاہم ان کے اہم نظریات بالخصوص حدیث وسنت کے متعلق ان کے غلط اور بے بنیاد تصور کا جائزہ لے لیا گیا ہے اور ان شاء اللہ آنے والے دنوں میں اس گروہ کی دیگر شاذ آرا اور گمراہ کن اصول وضوابط پر نقد وتبصرہ بھی محترم مولف ہی کے قلم سے ایک مستقل کتاب کی صورت میں کیا جائے گا، جس میں جاوید احمد غامدی کے پیشوایانِ ضلالت مولانا حمید الدین فراہی اور مولانا امین احسن اصلاحی کے افکار ونظریات کا تفصیلی جائزہ شامل ہوگا۔ [1]

حضرت حافظ صاحب ﷾ کی گراں قدر علمی شخصیت اور اُن کی اس علمی وتحقیقی کتاب کی خوبیوں اور ممیزات کے متعلق مجھ جیسا ناکارہ اور بے بضاعت (کہ جہاں عاجزی کے اظہار میں بھی ریا کاری کا خطرہ نظر آتا ہو) مزید کچھ کہنے کی جسارت نہیں کرسکتا۔ یہ سطور بھی حضرت حافظ صاحب کے مشفقانہ اصرار اور حکم کی تعمیل میں رقم کی گئی ہیں، وگرنہ ان کی خوبیوں پر ہم جیسوں کا کچھ کہنا بھی حقیقت میں سورج کو چراغ دکھانے کے مترادف ہے۔

دعا ہے اللہ تعالیٰ محترم جناب حافظ صلاح الدین یوسف ﷾ کو صحت وعافیت سے نوازے اور انھیں ایسے باطل افکار ونظریات کی بیخ کنی کرنے کی مزید توفیق مرحمت فرمائے۔

وصلى الله وسلم على خير خلقه محمد، وعلىٰ آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين۔

حافظ شاہد رفیق

---

[1] الحمدللہ مولانا امین احسن اصلاحی کے افکار ونظریات پر کتاب منظر عام پر آچکی ہے۔ بہ نام ''مولانا امین احسن اصلاحی، اپنے حدیثی وتفسیری نظریات کی روشنی میں'' اور یہ پیش نظر کتاب مولانا حمید الدین فراہی پر ہے جو اس گروہ کے فکری زیغ وضلال کے بانی ہیں، اس میں فکر فراہی کے دیگر حاملین پر مبنی کتاب ''فتنۂ غامدیت'' کو بھی شامل کردیا گیا ہے۔ (ص۔ی)

محاسبۂ غامدیت

جاوید احمد غامدی کے افکارِ باطلہ کا جائزہ

ماہنامہ ''الشریعہ'' میں مولانا زاہد الراشدی ﷾ کے کتابچے ''غامدی صاحب کا تصورِ حدیث وسنت'' کا اور ''الشریعہ'' کی خصوصی اشاعت بنام ''الشریعہ کا طرزِ فکر اور پالیسی: اعتراضات واشکالات کا جائزہ'' کا اشتہار دیکھا تو راقم نے نہایت ذوق وشوق کے ساتھ بذریعہ وی پی دونوں چیزیں منگوائیں۔

اول الذکر کتابچے میں مولانا راشدی صاحب کے دو مضمون تھے، جو پہلے ''الشریعہ'' میں شائع ہو چکے ہیں۔ موضوع چوں کہ راقم کی دلچسپی کا تھا اور دلچسپی کی وجہ یہ ہے کہ فراہی گروہ عرصۂ دراز سے قرآن کے نام پر جو گمراہی پھیلا رہا ہے، جس میں سرِ فہرست مولانا امین احسن اصلاحی اور ان کے تلمیذِ خاص جاوید احمد غامدی اور اُن کے تلامذہ ومتاثرین ہیں، اور انہی میں حلقۂ دیوبند کے چشم و چراغ عمار خاں ناصر مدیر ''الشریعہ'' بھی ہیں، بلکہ جس طرح مولانا فراہی واصلاحی کی فکری گمراہی کے سب سے بڑے پرچارک غامدی صاحب ہیں، اسی طرح عمار خاں ناصر غامدی فکر کے سب سے بڑے علم بردار، اس کے مدافع اور اُس کی نوک پلک بھی سنوارنے والے ہیں۔

سارا حلقۂ دیوبند عمار خاں ناصر کی اس کایا کلپ پر حیران ہے اور اس کی زبانِ حال پر یہ شعر جاری ہے ؎

غنی روزِ سیاہِ پیرِ کنعاں راتما شاکن
کہ نورِ دیدہ اش روشن کند چشمِ زلیخارا

بہرحال راقم عرض یہ کر رہا تھا کہ غامدی صاحب کے تصورِ حدیث وسنت پر مولانا راشدی کے نقد وتبصرہ کا اشتہار پڑھ کر خوشی ہوئی تھی کہ اس میں غامدی صاحب کے تصورِ حدیث وسنت کا مدلل طریقے سے رد کیا گیا ہوگا، لیکن اسے پڑھ کر ع

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

کی کیفیت سے دوچار ہونا پڑا۔ مولانا زاہد الراشدی نے اس پر تنقید تو کی لیکن غامدی صاحب کی غیر معقول وضاحت

پر جس طرح نقد وتبصرہ ہونا چاہیے تھا، اس میں خاصی تشنگی محسوس ہوئی۔ اسی طرح عمار خان ناصر نے بھی، جو غامدی فکر کو آگے بڑھانے میں پیش پیش ہیں، اپنے فکری انحراف کی جو توجیہات پیش کی ہیں، وہ یکسر غیر معقول ہیں، لیکن قبل اس کے کہ ہم اپنی مختصر گزارشات پیش کریں، تمہید کے طور پر چند باتیں عرض کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

دو تمہیدی باتیں

چکمہ بازی کے فن میں مہارت

اول یہ کہ گمراہی کے علم بردار تاویل وتوجیہ کا فن خوب جانتے ہیں، بلکہ وہ اس میں مشاق ہیں۔ دوسرے، وہ پندارِ علم کا شکار اور (وأضلّه الله علیٰ علمٍ) کا مصداق ہوتے ہیں۔ بنا بریں وہ اپنی بے بنیاد باتوں کو بھی الفاظ کی مینا کاری، فن کارانہ چابک دستی اور عقل ومنطق کی شعبدہ بازی سے اندھیرے کو اُجالا، جھوٹ کو سچ، باطل کو حق اور خانہ ساز نظریات کو قرآن وحدیث کے گہرے مطالعے اور بحرِ علم کی غواصی کا نتیجہ باور کرانے میں کمال مہارت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر بات ہے کہ کچھ خام فکر کے لوگ تو اس سے متاثر ہو سکتے ہیں اور ہو جاتے ہیں، لیکن جو راسخ العلم اور فکرِ صحیح کے حامل ہوتے ہیں، وہ ان کی فکری ترکتازیوں میں دجل وفریب کی کارستانیوں کو فوراً بھانپ اور فکر ونظر کی خامیوں کو جانچ لیتے ہیں، جیسا کہ ان شاء اللہ آپ اگلے اوراق میں ملاحظہ فرمائیں گے۔

مسلّمہ اصطلاحات کے مفہوم میں تبدیلی، ان کا انکار ہے

ثانیاً: جو شرعی اصطلاحیں ہیں، وہ آج کی بنی ہوئی نہیں ہیں، بلکہ وہ خود صاحبِ شریعت حضرت محمد مصطفی ﷺ کی زبانِ رسالت سے، جو وحیِ الٰہی کی مظہر ہے، نکلی ہوئی ہیں اور اُن کا مفہوم ومطلب بھی عہدِ رسالت سے اب تک معروف ومسلّم چلا آ رہا ہے، جیسے: صلاۃ، زکاۃ اور ختمِ نبوت وغیرہ کا مفہوم ومطلب ہے۔

آج اگر کوئی شخص یہ کہے کہ صلاۃ کا وہ مفہوم نہیں ہے، جو آج تک مسلمان سمجھتے اور اس کے مطابق عمل کرتے آرہے ہیں اور وہ غلط ہے، بلکہ صلاۃ کا مطلب پانچ وقت کی نمازیں نہیں ہے، بلکہ یہ ہے۔ اسی طرح زکات کا

مطلب بھی یہ نہیں ہے، جو چودہ سو سال سے مسلّم چلا آ رہا ہے، بلکہ اس کا مطلب تو حکومت کا اپنی رعایا کی معاشی ضروریات کا پورا کرنا ہے۔ یاد رہے یہ مفروضے نہیں، بلکہ غلام احمد پرویز اور اُن کی فکر کے وارث یہی کچھ کہتے ہیں، جو عرض کیا گیا ہے۔ اسی طرح ختمِ نبوت کی اصطلاح ہے، مرزائی کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں آ سکتا، بلکہ اس کا مطلب ہے کہ آپ کی مہر کے بغیر کوئی نبی نہیں آ سکتا اور مرزا صاحب پر آپ کی مہر لگی ہوئی ہے، اس لیے مرزائے قادیان بھی (نعوذ باللہ) سچا نبی ہے۔

ذرا سوچیے کہ ان مذکورہ شرعی اصطلاحات کی نئی تعبیر کرنے والے کیا صلاۃ، زکاۃ اور ختمِ نبوت کے ماننے والے کہلائیں گے یا ان کے منکر؟ ظاہر بات ہے کہ کوئی باشعور مسلمان ایسے لوگوں کو ان مسلماتِ اسلامیہ کا ماننے والا نہیں کہے گا، بلکہ یہی کہے گا کہ یہ نماز کے بھی منکر ہیں، زکاۃ کے بھی منکر ہیں اور ختمِ نبوت کے بھی منکر ہیں۔

وعلی ھذا القیاس، دوسرے گمراہ فرقوں کی اپنی وضع کردہ اصطلاحات ہیں، جیسے: شیعوں کا عقیدۂ امامت ہے، صوفیوں کا عقیدۂ ولایت ہے (ان دونوں کے نزدیک امامت اور ولایت نبوت سے افضل ہے) بریلویوں کا عقیدۂ محبتِ اولیا ہے، جس کے ڈانڈے شرکِ صریح سے ملتے ہیں۔ معتزلہ نے عدل و توحید کا خود ساختہ مفہوم گھڑ کر اپنے کو ''اہل العدل والتوحید'' قرار دیا، وغیرہ وغیرہ۔ گمراہی کی یہ داستان بڑی دراز بھی ہے اور نہایت المناک بھی۔

سنت اور حدیث اہلِ سنت کی مسلّمہ اصطلاح ہے

اسی طرح سنت یا حدیث بھی شرعی اصطلاح ہے۔ علاوہ ازیں یہ صحابہ و تابعین (سلف) اور محدثین کے نزدیک ایک ہی چیز ہے۔ اس کا مفہوم اور مصداق بھی چودہ سو سال سے مسلّم چلا آ رہا ہے، اس کو جو اس کے مسلّمہ مفہوم و مصداق کے مطابق مانے گا، وہ اس کو ماننے والا تسلیم کیا جائے گا اور جو یہ کہے گا کہ میرے نزدیک سنت کا یہ مفہوم ہے اور حدیث کا یہ مفہوم ہے اور وہ مفہوم اس کا خود ساختہ اور مسلّمہ مفہوم کے یکسر خلاف ہے تو وہ حدیث و سنت کا ماننے والا نہیں کہلا سکتا، چاہے زبان سے وہ حدیث و سنت کو ماننے کا ہزار مرتبہ بھی دعویٰ کرے، جیسے: مرزائی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم ختمِ نبوت کے قائل ہیں، لیکن وہ منکر ہی کہلائیں گے، کیوں کہ وہ ختمِ نبوت کا وہ مفہوم نہیں مانتے، جو مسلّمہ ہے، بلکہ خود ساختہ مفہوم کی روشنی میں مانتے ہیں۔

حدیث وسنت کا مسلّمہ اصطلاحی مفہوم

اس تمہید کی روشنی میں غامدی و عمار (صاحبَین، یا استاذ شاگرد) کے تصورِ حدیث وسنت پر بحث سے پہلے نہایت ضروری ہے کہ حدیث وسنت کے مسلّمہ مفہوم ومصداق کو واضح کیا جائے کہ وہ کیا ہے؟ اس کے بغیر صاحبَین کا فکری انحراف، جو دراصل فکرِ فراہی واصلاحی ہے، واضح نہیں ہوگا۔

ادلۂ شرعیہ اور مصادرِ شریعت کے تذکرے میں قرآن کریم کے بعد حدیثِ رسول کا نمبر آتا ہے، یعنی قرآنِ کریم کے بعد شریعتِ اسلامیہ کا یہ دوسرا ماخذ ہے۔ حدیث کا اطلاق رسول اللہ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات پر ہوتا ہے۔ تقریر سے مراد ایسے امور ہیں، جو نبیِ کریم ﷺ کی موجودگی میں کیے گئے، لیکن آپ نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، بلکہ خاموش رہ کر اس پر اپنی پسندیدگی کا اظہار فرما دیا۔ ان تینوں قسم کے علومِ نبوت کے لیے بالعموم چار الفاظ استعمال کیے گئے ہیں: (1) خبر (2) اثر (3) حدیث (4) اور سنت۔

خبر: ویسے تو ہر واقعے کی اطلاع اور حکایت کو کہا جاتا ہے، مگر رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کے لیے بھی ائمہ کرام اور محدثینِ عظام رحمہم اللہ نے اس کا استعمال کیا ہے اور اس وقت یہ لفظ حدیث کے مترادف اور اخبار الرسول کے ہم معنی ہوگا۔

اثر: کسی چیز کے بقیہ اور نشان کو کہتے ہیں اور نقل کو بھی اثر کہا جاتا ہے۔ اسی لیے صحابہ وتابعین رحمہم اللہ سے منقول مسائل کو آثار کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آثار کا لفظ مطلقاً بولا جائے گا تو اس سے مراد آثارِ صحابہ ہی ہوں گے، لیکن جب اس کی اضافت ''الرسول'' کی طرف ہوگی، یعنی ''آثار الرسول'' کہا جائے گا تو اخبار الرسول کی طرح آثار الرسول بھی احادیث الرسول ہی کے ہم معنی ہوگا۔

حدیث: اس کے معنی گفتگو کے ہیں اور اس سے مراد وہ گفتگو اور ارشادات ہیں جو رسول اللہ ﷺ کی زبانِ مبارک سے نکلے۔

سنت: عادت اور طریقے کو کہتے ہیں اور اس سے مراد عادات واطوارِ رسول ﷺ ہیں۔ اس لیے جب سنتِ نبوی یا سنتِ رسول کہیں گے تو اس سے مراد نبی ﷺ ہی کے عادات واطوار ہوں گے۔

اول الذکر دو لفظوں (خبر اور اثر) کے مقابلے میں ثانی الذکر الفاظ (حدیث اور سنت) کا استعمال علومِ نبوت

کے لیے عام ہے اور اس میں اتنا خصوص پیدا ہوگیا ہے کہ جب بھی حدیث یا سنت کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مرادِ نبیِ اکرم ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات ہی مراد ہوتے ہیں، اس مفہوم کے علاوہ کسی اور طرف ذہن منتقل ہی نہیں ہوتا۔

ائمۂ سلف اور محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک بالاتفاق حدیث اور سنت مترادف الفاظ ہیں، ان کے درمیان کسی نے معنی اور منطوق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

حدیثِ رسول سے انحراف کا آغاز

اس دور کے جن لوگوں نے حدیثِ رسول کی تشریعی حیثیت کو دل سے تسلیم نہیں کیا اور وہ اس کے ماخذِ شریعت ہونے کو مشکوک ٹھہرانے کی مذموم سعی کر رہے ہیں، انھوں نے حدیث اور سنت کے مفہوم میں فرق کیا ہے، اس لیے کہ اس کے بغیر ان کے لیے حدیثِ رسول سے واضح الفاظ میں انکار کرنا ممکن نہیں۔ وہ چاہتے ہیں یا اپنے زعمِ باطل میں مسلمان عوام کو اس مغالطے میں مبتلا رکھنا چاہتے ہیں کہ وہ منکرِ حدیث نہیں ہیں، دراں حالیکہ ان کی ساری کاوشوں کا محور و مرکز حدیثِ رسول اور اطاعتِ رسول کا انکار ہے۔

ان کے خیال میں سنت سے مراد رسول اللہ ﷺ کے اعمال و عادات ہیں اور حدیث سے مراد اقوالِ رسول ﷺ۔ بعض لوگوں نے اس سے بھی تجاوز کر کے یہ کہا کہ آپ کے اعمال و عادات عرب کے ماحول کی پیداوار تھیں، اس لیے ان کا اتباع ضروری نہیں، صرف آپ کے اقوال قابلِ اتباع ہیں۔

ایک تیسرے گروہ نے اس کے برعکس یہ کہا کہ آپ کے اقوال پر عمل ضروری نہیں، جسے وہ حدیث سے تعبیر کرتے ہیں، تاہم آپ کے اعمالِ مستمرہ (دائمی اعمال) قابلِ عمل ہیں، اسے وہ سنت کہتے ہیں۔ اور ایک چوتھا گروہ ہے، اس نے کہا: سنت دینِ ابراہیمی کی وہ روایت ہے، جسے نبی ﷺ نے اس کی تجدید و اصلاح کے بعد اور اس میں بعض اضافوں کے ساتھ دین کی حیثیت سے جاری فرمایا۔ گویا سنت و حدیث ان مذہبی مسخروں اور بہروپیوں کے نزدیک کوئی دینی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ بازیچۂ اطفال ہے یا موم کی ناک ہے، جسے جس طرح چاہو استعمال کر لو اور جس طرف چاہو موڑ لو۔

لیکن یہ سب باتیں صحیح نہیں۔ یہ چاروں گروہ دراصل بہ لطائف الحیل احادیث سے جان چھڑانا چاہتے

ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ائمۂ سلف اور محدثین نے سنت اور حدیث کے مفہوم کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، وہ سنت اور حدیث دونوں کو مترادف اور ہم معنی سمجھتے ہیں۔ اسی طرح سنت سے صرف عادات واطوار مراد لے کران کی شرعی حجیت سے انکار بھی غلط ہے اور انکارِ حدیث کا ایک چور دروازہ۔ یا صرف اعمالِ مستمرہ کو قابلِ عمل کہنا یا دین کو صرف دینِ ابراہیمی کی موہومہ یا مزعومہ روایت تک محدود کر دینا، احادیث کے ایک بہت بڑے ذخیرے کا انکار ہے اور منکرینِ حدیث کی بہ اندازِ دگر ہمنوائی۔

اُمتِ مسلمہ میں حدیث کی تشریعی حیثیت مسلّم ہے

بہر حال حدیث اور سنت، رسول اللہ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات کو کہا جاتا ہے اور یہ بھی قرآن کریم کی طرح دین کا ماخذ، شریعت کا مصدر اور مستقل بالذات قابلِ استناد ہے۔ چناں چہ امام شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

﴿اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم علىٰ أن السنة المطهرة مستقلّة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام﴾[1]

”معلوم ہونا چاہیے کہ اہلِ علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سنتِ مطہرہ تشریعِ احکام میں مستقل حیثیت کی حامل ہے اور کسی چیز کو حلال قرار دینے یا حرام کرنے میں اس کا درجہ قرآن کریم ہی کی طرح ہے۔“

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں:

﴿إن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظّ له في دين الإسلام۔﴾[2]

”سنتِ مطہرہ کی حجیت کا ثبوت اور تشریعِ احکام میں اس کی مستقل حیثیت ایک اہم دینی ضرورت ہے اور اس کا مخالف وہی شخص ہے، جس کا دینِ اسلام میں کوئی حصہ نہیں۔“

سنت کا مستقل حجتِ شرعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ کی صحیح حدیث سے جو حکم ثابت ہو، وہ مسلمان کے لیے قابلِ اطاعت ہے، چاہے اس کی صراحت قرآن میں ہو یا نہ ہو۔ آپ کے صرف وہی فرمودات قابلِ اطاعت نہیں ہوں گے، جن کی صراحت قرآن کریم میں آ گئی ہے، جیسا کہ گمراہ فرقوں نے پہلے بھی کہا ہے اور اب

[1] إرشاد الفحول، ص: 33

[2] إرشاد الفحول، ص: 33

بھی بہ بانگِ دہل کہہ رہے ہیں۔ نام قرآن کی عظمت کا ہے، لیکن قرآن کے حکم: ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ (النساء:80) کو ماننے کے لیے تیار نہیں۔ ان کا رویہ ''کلمة حق أرید بها الباطل'' کا مصداق اور آئینہ دار ہے۔ ایسے لوگوں نے ایک حدیث بھی گھڑ رکھی ہے:

''میری بات کو قرآن پر پیش کرو، جو اس کے موافق ہو، قبول کرلو اور جو اس کے مخالف ہو، اسے ردّ کر دو۔''

امام شوکانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''یحییٰ بن معین نے کہا: (إنه موضوع وضعته الزنادقة)[1] (یہ روایت موضوع ہے، جسے زنادقہ نے گھڑا ہے)۔

فراہی یا غامدی گروہ کا ''اسلام''

اب اس گروہ نے اپنا چولا بدل لیا ہے، علم و فضل کا مدّعی ہے، دینی ادارے کھول لیے ہیں، قرآن کے مفسر ہیں اور بزعمِ خویش دینِ اسلام کے سمجھنے کا ایسا ادعا ہے کہ چودہ سو سال تک کسی نے ایسا نہیں سمجھا، جیسا انھوں نے قرآن کی روشنی میں سمجھا ہے۔ چناں چہ حدیث کو کنڈم کر کے یہ گروہ دینِ اسلام کا نیا ایڈیشن تیار کر رہا ہے، جس میں:

- تصویر سازی بھی جائز ہے۔
- رقص و سرود بھی جائز ہے۔
- مغنیات (گلوکاراؤں) کا وجود بھی ضروری ہے۔
- عورت بھی مردوں کی امامت کرا سکتی ہے۔
- مرد اور عورت ایک ساتھ مل کر نماز پڑھ سکتے ہیں۔
- عورت کے لیے چہرے کی حد تک عریانی جائز ہے۔
- زنا کی حد کے اثبات کے لیے چار عینی گواہ ضروری نہیں، قرائن سے بھی حد کا اثبات جائز ہے۔
- علاوہ ازیں گواہوں کا مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں، غیر مسلم کی گواہی بھی جائز ہے۔
- عورت کی گواہی بھی مرد کی گواہی کے برابر ہے۔

---

[1] إرشاد الفحول، ص:33

❁ مطلقۂ ثلاثہ کا کسی بھی مرد سے صرف نکاح کر لینا اور اس سے ہم بستری کیے بغیر طلاق لے کر دوبارہ زوجِ اول سے نکاح کر لینا جائز ہے۔

❁ ڈاڑھی کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے۔

❁ اسلام میں حدِّ رجم نہیں ہے، بلکہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔

❁ معراج ایک خواب ہے۔

❁ نزولِ عیسیٰ کا عقیدہ غلط ہے۔

❁ امام مہدی اور دجال کا خروج بے بنیاد ہے۔

❁ سیدنا ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ ایک غنڈہ اور اوباش تھے۔ (نعوذ باللہ)

❁ غامدیہ (صحابیہ) رضی اللہ عنہا پیشہ ور زانیہ تھی۔ (نعوذ باللہ)

وغيرہا من الخرافات و المخترعات۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت مستقل اور غیر مشروط ہے

بہر حال بات ہو رہی تھی کہ یہ گروہ نام قرآن کا لیتا ہے، لیکن عمل قرآن کے یکسر خلاف ہے۔ جس حدیث کو چاہتے ہیں یا وہ ان کے مزعومہ نظریات کے خلاف ہوتی ہے، اسے قرآن کے خلاف باور کرا کے ردّ کر دیتے ہیں، حالاں کہ کسی بھی حدیثِ صحیح کو ظاہرِ قرآن کے خلاف باور کرا کے اسے رد کرنا اہلِ اسلام کا شیوہ نہ پہلے کبھی رہا ہے اور نہ، الحمدللہ، اب ہے۔ یہ طریقہ صرف اہلِ زیغ واہلِ ہوا کا ہے، جنھوں نے موافقتِ قرآن کے خوش نما عنوان سے بے شمار احادیثِ رسول کو ٹھکرا دیا۔

چناں چہ امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (المتوفی 462ہجری) لکھتے ہیں:

﴿وقد أمر الله عزوجل بطاعته واتباعه أمرا مطلقاً مجملاً، ولم يقيد بشيئ، ولم يقل: ما وافق كتاب الله، كما قال بعض أهل الزيغ﴾[1]

”اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی اطاعت کا مطلقاً حکم دیا ہے اور اسے کسی چیز سے مقید (مشروط) نہیں کیا ہے اور

[1] جامع بیان العلم وفضلہ: 190/2

اللہ نے یہ بھی نہیں کہا کہ نبی اکرم ﷺ کی بات تم اس وقت ماننا جب وہ اللہ کی کتاب کے موافق ہو، جس طرح کہ بعض اہلِ زیغ کہتے ہیں۔"

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

﴿إن قول من قال: تعرض السنة على القرآن، فإن وافقت ظاهره وإلا استعملنا ظاهر القرآن وتركنا الحديث، جهل﴾

یعنی "قبولیتِ حدیث کو موافقتِ قرآن سے مشروط کرنا جہالت (قرآن وحدیث سے بے خبری) ہے۔"

سنتِ رسول کی تین قسمیں اور تینوں ہی قابلِ اطاعت ہیں

اسی لیے امام ابن القیم رحمہ اللہ قرآن اور حدیث کے باہم تعلق کو اس طرح بیان فرماتے ہیں:

﴿والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون موافقة من كل وجه، فيكون تواردُ القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلّة وتظافرها۔

الثاني: أن تكون بيانا لما أريد بالقرآن وتفسيراً له۔

الثالث: أن تكون موجبة لحكمٍ سكت القرآن عن إيجابه أو محرّمة لما سكت عن تحريمه۔ ولا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعارض القرآن بوجهٍ ما۔ فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأً من النبي ﷺ تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديما لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنىً، وسقطت طاعته المختصّة به، وإنه إذا لم تجب طاعته إلا فيما وافق القرآن، لا فيما زاد عليه، لم يكن له طاعة خاصّة تختص به، وقد قال تعالى:﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ۚ وَ مَنْ تَوَلّٰى فَمَاۤ اَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا﴾ (النساء:80)[1]

---

[1] إعلام الموقعين(314/2)بتحقيق عبد الرحمن الوكيل۔

یعنی ”حدیثی احکام کی تین صورتیں ہیں:

1 ایک تو وہ جو من کل الوجوہ قرآن کے موافق ہیں۔

2 دوسرے وہ جو قرآن کی تفسیر اور بیان کی حیثیت رکھتے ہیں۔

3 تیسرے وہ جن سے کسی چیز کا وجوب یا اس کی حرمت ثابت ہوتی ہے، حالاں کہ قرآن میں اس کے وجوب یا حرمت کی صراحت نہیں۔

احادیث کی یہ تینوں قسمیں قرآن سے معارض نہیں ہیں۔ جو حدیثی احکام زائد علی القرآن ہیں، وہ نبی ﷺ کی تشریعی حیثیت کو واضح کرتے ہیں، یعنی ان کی تشریع وتقنین (قانون سازی) آپ کی طرف سے ہوئی ہے، جس میں آپ کی اطاعت واجب اور نافرمانی حرام ہے اور اسے تقدیم علی کتاب اللہ بھی نہیں کہا جا سکتا، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کے اس حکم کی فرماں برداری ہے جس میں اس نے اپنے نبی ﷺ کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ اگر اس (تیسری) قسم میں نبی کریم ﷺ کی اطاعت نہ کی جائے اور یہ کہا جائے کہ آپ کی اطاعت صرف انہی باتوں میں کی جائے گی، جو قرآن کے موافق ہوں گی تو آپ کی اطاعت کا حکم بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے اور آپ کی وہ خاص اطاعت ہی ساقط ہو جاتی ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے: ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ وَ مَنْ تَوَلّٰى فَمَآ اَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا﴾۔“

حدیث کی اس تیسری قسم (زائد علی القرآن) ہی کی بابت نبیِ مکرم ﷺ نے اپنی امت کو تنبیہی انداز میں فرمایا تھا:

((أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ))[1]

”خبردار! یاد رکھنا! مجھے قرآن بھی عطا کیا گیا ہے اور اس کی مثل (سنت) بھی۔“

1 اور آپ کا یہی وہ منصب ہے، جو قرآنِ کریم کی اس آیت میں بیان فرمایا گیا ہے:

﴿وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ۴۴)

”اے پیغمبر! ہم نے آپ کی طرف قرآن اس لیے اتارا ہے، تاکہ آپ لوگوں کو اس کی تشریح وتبیین کر کے بتلائیں۔“

[1] سنن أبي داود، باب لزوم السنة، رقم الحديث: 4604

چناں چہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اس منصب کے مطابق توضیح وتشریح کی اور اس کے اجمالات کی تفصیل بیان فرمائی، جیسے: نماز کی تعداد اور رکعات، اس کے اوقات اور نماز کی وضع وہیئت۔ زکات کا نصاب، اس کی شرح، اس کو ادا کرنے کا وقت اور دیگر تفصیلات۔ قرآن کریم کے بیان کردہ اجمالات کی یہ تفسیر وتوضیحِ نبوی اُمتِ مسلمہ میں حجت سمجھی گئی اور قرآنِ کریم کی طرح اسے واجب الاطاعت تسلیم کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ نماز اور زکات کی یہ شکلیں اور تفصیلات عہدِ نبوی سے آج تک مسلّم ومتواتر چلی آ رہی ہیں، ان میں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔

2 قرآنِ کریم کے اجمال کی تفصیل وتفسیر جس طرح نبی ﷺ کا منصب ہے، بالکل اسی طرح عموماتِ قرآنی کی تخصیص اور اطلاقات (مطلق) کی تقیید بھی تبیینِ قرآنی کا ایک حصہ ہے اور قرآن کے عموم واطلاق کی تخصیص وتقیید بھی آپ ﷺ کا منصبی فریضہ ہے اور اس کے تحت آپ نے یہ کام بھی کیا ہے اور اسے بھی اُمتِ مسلمہ نے متفقہ طور پر قبول کیا ہے۔ اسے زائد علی القرآن (قرآن میں اضافہ یا تغیر وتبدل) کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ آج کل فراہی گروہ سمیت بعض حضرات ان کو رد کرنے کی شوخ چشمانہ جسارت کر رہے ہیں۔

احکامِ قرآنی کے عموم کی تخصیص کی چند مثالیں

ہم تفصیل میں جائے بغیر چند مثالیں ایسے عمومِ قرآنی کی پیش کرتے ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث سے تخصیص کی گئی ہے۔

1 ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً﴾ (المائدۃ:38)

"چور (مرد ہو یا عورت) ان کے ہاتھ کاٹ دو۔"

اس میں چور کا لفظ عام ہے، معمولی چیز چرانے والا چور ہو یا قیمتی چیز چرانے والا۔ لیکن اس عموم سے حدیثِ رسول نے اس چور کو خارج کر دیا، جس نے ربع دینار (1/4) سے کم قیمت کی چوری کی ہو۔[1]

یعنی چور ﴿السَّارِقُ﴾ کے عموم میں تخصیص کر دی کہ اس سے وہ خاص چور مراد ہے، جس نے ایک خاص قدر و قیمت کی چیز چرائی ہو نہ کہ ہر قسم کے چور کے ہاتھ کاٹ دیے جائیں گے، جیسا کہ آیت کے عموم کا اقتضا ہے۔ اس کے علاوہ کچھ اور تخصیصات بھی احادیث سے ثابت ہیں۔ نیز بعض فقہا کی عائد کردہ شرائط سے بھی۔ (جس کی

---

[1] سنن النسائی، رقم الحدیث: 4932

تفصیل اہلِ علم جانتے ہیں۔علاوہ ازیں ''تدبرِ قرآن'' میں بھی چھ سات شرطیں بیان کی گئی ہیں)۔

2 قرآن کریم میں ہے:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ (المائدۃ:3)

''مردار اور خون تمھارے لیے حرام ہیں۔''

لیکن اس عموم میں حدیثِ رسول نے تخصیص کی اور مچھلی اور ٹِڈی (دو مردار) اور جگر اور تلی (دو خون) حلال قرار دیے:

(أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ: اَلْجَرَادُ وَالْحُوْتُ، وَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ)[1]

حالاں کہ عمومِ آیت کی رُو سے یہ چیزیں حرام قرار پاتی ہیں۔

3 ﴿قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ (الانعام:145)

''کہہ دیجیے! میں اس وحی میں، جو میری طرف کی گئی ہے، کسی کھانے والے پر کوئی چیز حرام نہیں پاتا، جسے وہ کھائے، سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو کہ بے شک وہ گندگی ہے یا نافرمانی (کا باعث) ہو، جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو، پھر جو مجبور کر دیا جائے، اس حال میں کہ نہ بغاوت کرنے والا ہو اور نہ حد سے گزرنے والا تو بے شک تیرا رب بے حد بخشنے والا، نہایت رحم کرنے والا ہے۔''

اس آیت میں کلمۂ حصر کے ساتھ چار محرمات کی تفصیل ہے (مردار جانور، بہتا ہوا خون، سور کا گوشت اور وہ چیز جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو) جس کا اقتضا یہ ہے کہ ان چار محرمات کے علاوہ دیگر چیزیں حلال ہوں۔ لیکن اس عموم میں بھی حدیثِ رسول سے تخصیص کی گئی اور ہر ذِی ناب (کچلی والا درندہ) اور ذِی مخلب (پنجے سے شکار کرنے والا پرندہ) بھی حرام کر دیا گیا۔[2]

---

[1] بلوغ المرام، کتاب الطهارة، رقم الحدیث (11) اس حدیث کا سنداً موقوف ہونا صحیح ہے، لیکن حکماً مرفوع ہے، کیوں کہ صحابی کا کہنا ہے: (أُحلت لنا) یہ (أُمِرْنَا) اور (نُهينا) کی طرح حکماً مرفوع ہے۔ (شرح بلوغ المرام از مولانا صفی الرحمن مبارک پوری)

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث: 1934

اسی طرح حدیثِ رسول سے محرمات میں پالتو گدھے کا اضافہ کیا گیا، بلکہ رسول اللہ ﷺ نے اس نہی (ممانعت) کو اللہ کا حکم قرار دیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

(إِنَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُوْمِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ)[1]

''اللہ اور اس کا رسول تمھیں پالتو گدھے کے گوشت سے منع کرتے ہیں۔''

5 اسی طرح قرآن صرف رضاعی ماں اور رضاعی بہن کی حرمت بیان کرتا ہے۔ رضاعی بیٹی کی حرمت کا اضافہ حدیثِ رسول ہی سے کیا گیا ہے۔

6 قرآن صرف دو بہنوں کو جمع کرنے سے منع کرتا ہے۔ خالہ اور بھانجی، پھوپھی اور بھتیجی کے جمع کرنے کی ممانعت قرآن کریم میں نہیں ہے، بلکہ ﴿وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ کے عموم سے ان کے جمع کرنے کی اِباحت نکلتی ہے، لیکن حدیثِ رسول ہی نے اس عموم میں یہ تخصیص کی کہ ﴿مَا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ کے حکمِ عموم میں خالہ بھانجی اور پھوپھی بھتیجی کو جمع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

7 بالکل اسی طرح سورۃ النور کی آیت کا معاملہ ہے:

﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور:2)

''جو زنا کرنے والی عورت ہے اور جو زنا کرنے والا مرد ہے، سو دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔''

اس میں زانی مرد اور زانی عورت کی جو سزا (سو کوڑے) بیان کی گئی ہے، یہ عام ہے، جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ زانی شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، ہر قسم کے زانی کے لیے سو کوڑوں کی سزا ہے، لیکن اس آیت کے عموم میں بھی حدیثِ رسول نے تخصیص کر دی اور نبیِ اکرم ﷺ نے اپنے طرزِ عمل سے بھی اس کی وضاحت فرما دی کہ سورۃ النور میں جو زنا کی سزا بیان کی گئی ہے، وہ صرف غیر شادی شدہ زانیوں کی ہے۔ اگر زنا کار مرد یا عورت شادی شدہ ہوں گے تو ان کی سزا سو کوڑے نہیں ہوگی، بلکہ رجم (سنگ ساری) ہے۔

اسی طرح اور متعدد مقامات ہیں، جہاں قرآن کے عموم کو حدیثِ رسول سے خاص اور مقید کیا گیا ہے اور جس کو آج تک سب بالاتفاق مانتے آئے ہیں اور آج بھی مولانا اصلاحی و غامدی (اور ان سے متاثر چند افراد) کے سوا، اہلِ سنت کے تمام مکاتبِ فکر اس کو مانتے ہیں۔

---

[1] صحیح البخاري، کتاب المغازي، رقم الحدیث: 4199

بنا بریں رسول اللہ ﷺ کا جس طرح یہ منصب ہے کہ آپ قرآن کے مجمل احکام کی تفسیر اور تفصیل بیان فرمائیں (جیسا کہ فرمائی ہے)، جیسے: نمازوں کی تعداد، رکعتوں کی تعداد اور دیگر مسائلِ نماز۔ زکات کا نصاب اور اس کی دیگر تفصیلات۔ حج وعمرہ اور قربانی کے مناسک ومسائل اور دیگر اس انداز کے احکام ہیں۔ اسی طرح آپ کو یہ تشریعی مقام بھی حاصل ہے کہ آپ ایسے احکام دیں جو قرآن میں منصوص نہ ہوں، جس طرح چند مثالیں ابھی بیان کی گئی ہیں۔ انھیں ظاہرِ قرآن کے خلاف یا زیادت علی القرآن یا نسخِ قرآن یا تغیر و تبدل باور کرا کے رد نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ ایسے احکامِ حدیثیہ کو ظاہرِ قرآن کے خلاف یا قرآن پر زیادتی یا قرآن کا نسخ یا تغیر وتبدل کہنا ہی غلط ہے۔ یہ تو رسول اللہ ﷺ کا وہ منصب ہے جس کو قرآن نے اطاعتِ رسول ﷺ کا مستقل حکم دے کر بیان فرمایا ہے، مثلاً:

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء:59)

''اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اپنے اولوا الامر کی۔''

اس آیت میں اللہ کی اطاعت، رسول اللہ ﷺ اور اولوا الامر کی اطاعت کا حکم مسلمانوں کو دیا گیا ہے، لیکن اولوا الامر کی اطاعت کے حکم کے لیے الگ ﴿اَطِيْعُوا﴾ کے الفاظ نہیں لائے گئے، البتہ ﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ﴾ کے ساتھ ﴿اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾ ضرور کہا، جس کا واضح مطلب یہی ہے کہ جس طرح اللہ کی اطاعتِ مستقل ہے، بالکل اسی طرح اطاعت رسول بھی مستقلاً والتزاماً ضروری ہے، تاہم اولوا الامر (فقہا، علما یا حاکمانِ وقت) کی اطاعت مشروط ہے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے ساتھ، اگر اولوا الامر اللہ کی اطاعت یا رسول کی اطاعت سے انحراف کریں تو (لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوْقٍ فِيْ مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ) کے تحت ان کی اطاعت واجب نہیں رہے گی، بلکہ مخالفت ضروری ہوگی۔ اور آیتِ مذکور کے دوسرے حصے:

﴿ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ ﴾ (النساء:59)

''اپنے آپس کے جھگڑے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا دو۔''

سے بھی یہی ثابت ہو رہا ہے۔ کیوں کہ اگر صرف کتابِ الٰہی ہی کو ماننا کافی ہوتا تو تنازعات کی صورت میں صرف کتابِ الٰہی کی طرف لوٹنے کا حکم دیا جاتا، لیکن اللہ تعالیٰ نے کتابِ الٰہی کے ساتھ رسول کی طرف لوٹنے کو

بھی ضروری قرار دیا ہے، جو رسول اللہ ﷺ کی مستقل اطاعت کے وجوب کو ثابت کر رہا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کی اس مستقل اطاعت کے حکم کو قرآن نے بڑا کھول کر بیان کیا ہے اور ﴿ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ ﴾ کو بہ تکرار متعدد جگہ ذکر فرمایا، مثلاً: سورت نساء کے علاوہ سورۃ المائدۃ (92) سورۃ نور (45) سورت محمد (33) سورۃ التغابن (12)۔ نیز فرمایا:

﴿وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ (النساء:64)

''ہم نے ہر رسول کو اسی لیے بھیجا کہ اللہ کے حکم سے اس کی اطاعت کی جائے۔''

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ (النساء:80)

''جس نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی، بلاشبہ اس نے اللہ کی اطاعت کی۔''

﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ﴾ (آل عمران:31)

''اگر تم اللہ سے محبت کرنا چاہتے ہو تو میرا اتباع کرو۔''

ان آیات سے واضح ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حیثیت ایک مطاع اور متبوع کی ہے، جس کی اطاعت و اتباع اہلِ ایمان کے لیے ضروری ہے۔

علاوہ ازیں آپ کو فصلِ خصومات اور رفعِ تنازعات کے لیے حاکم اور حَکَم بنایا گیا ہے، جیسا کہ آیت مذکورہ ﴿ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ ﴾ کے علاوہ ذیل کی آیات سے بھی واضح ہے:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا﴾ (النساء:65)

''آپ کے رب کی قسم! لوگ اس وقت تک مومن نہیں ہوں گے، جب تک وہ (اے پیغمبر!) آپ کو اپنے جھگڑوں میں اپنا حَکَم (ثالث) نہیں مانیں گے، پھر آپ کے فیصلے پر اپنے دلوں میں کوئی تنگی بھی محسوس نہ کریں اور دل سے اس کو تسلیم کر لیں۔''

نیز ارشادِ الٰہی ہے:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ

﴿اَمْرِهِمْ ؕ وَمَنْ یَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِیْنًا﴾ (الاحزاب:36)

''جب اللہ اور اس کا رسول کسی معاملے کا فیصلہ کر دیں تو پھر کسی مومن مرد و عورت کو اپنے معاملے کا اختیار نہیں اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا، یقیناوہ کھلی گمراہی میں مبتلا ہو گیا۔''

ان آیات میں بیان کردہ نبیِ اکرم ﷺ کی یہ حاکمانہ حیثیت بھی آپ کی مستقل اطاعت کو ضروری قرار دیتی ہے۔ نیز آیتِ احزاب میں اللہ تعالیٰ نے صرف اپنے ہی فیصلے کے ماننے کو مقتضائے ایمان قرار نہیں دیا، بلکہ اپنے فیصلے کے ساتھ رسول کے فیصلے کے ماننے کو بھی مقتضائے ایمان ٹھہرایا ہے۔ اسی طرح اور بھی متعدد مقامات پر اطاعت و انقیاد میں اللہ نے رسول اللہ ﷺ کو بھی اپنے ساتھ رکھا ہے اور ان کی بھی وہی حیثیت رکھی ہے، جو اللہ کی اپنی حیثیت ہے۔ جیسے سورۃ الحجرات کے آغاز میں فرمایا:

﴿یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ﴾ (الحجرات:1)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اللہ اور اس کے رسول سے آگے نہ بڑھو اور اللہ سے ڈرو۔''

سورت احزاب کے آخر میں فرمایا:

﴿وَ مَنْ یُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِیْمًا﴾ (الاحزاب:71)

''اور جو اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری کرے تو یقیناً اس نے کامیابی حاصل کر لی، بہت بڑی کامیابی۔''

سورت آلِ عمران میں فرمایا:

﴿قُلْ اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ الْكٰفِرِیْنَ﴾ (آل عمران:32)

''کہہ دیں اللہ اور رسول کا حکم مانو، پھر اگر وہ منہ پھیر لیں تو بے شک اللہ کافروں سے محبت نہیں رکھتا۔''

وغیرها من الآیات۔

نیز رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ گرامی کو اللہ تعالیٰ نے بطورِ آمر و ناہی مطاعِ مطلق کی حیثیت سے بیان فرمایا:

﴿مَاۤ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ (الحشر:7)

''رسول (ﷺ) تمھیں جو دیں، وہ لے لو اور جس سے وہ روک دیں، رک جاؤ۔''

سورۃ النور کے آخر میں فرمایا:

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور:63)

''جو لوگ اس (رسول) کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں، وہ اس بات سے ڈریں کہ ان پر کوئی آزمایش آ جائے یا ان کو کوئی دردناک عذاب آ پہنچے۔''

اسی طرح قرآن کریم نے رسول اللہ ﷺ کے جو فرائضِ منصبی بیان فرمائے ہیں، ان میں تلاوتِ آیات کے ساتھ ساتھ تعلیمِ کتاب وحکمت کا بھی ذکر ہے۔[1]

ظاہر بات ہے کہ یہ تعلیمِ کتاب وحکمت، تلاوتِ آیات سے یکسر مختلف چیز ہے۔ اگر آپ کا مقصدِ بعثت تلاوتِ آیات ہی ہوتا، اس کی تعلیم وتشریح آپ کی ذمے داری نہ ہوتی تو قرآن تعلیمِ کتاب وحکمت کے الگ عنوان سے اس کا ذکر کبھی نہ کرتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تعلیمِ کتاب وحکمت بھی آپ کا منصب ہے اور اس سے مراد آپ کی وہی تشریح وتبیین ہے جس کی وضاحت گذشتہ صفحات میں کی گئی ہے۔

بہرحال قرآنِ کریم کی بیان کردہ تفصیلات سے واضح ہے کہ نبیِ اکرم ﷺ کی حیثیت (نعوذ باللہ) صرف ایک قاصد اور ''چٹھی رساں'' کی نہیں ہے، بلکہ آپ کی حیثیت ایک مطاع ومتبوع، قرآن کے معلم ومبیّن اور حاکم وحَکَم کی ہے۔ اس لیے آپ ﷺ کے جو فرامین صحیح سند سے ثابت ہیں، وہ دین میں حجت اور اسی طرح واجب الاطاعت ہیں، جس طرح قرآنی احکام پر عمل کرنا اہلِ ایمان کے لیے ضروری اور فرض وواجب ہے۔

صحابۂ کرام کا عمل اور رویہ

یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے قرآنِ کریم اور احادیثِ رسول میں کوئی فرق نہیں کیا اور دونوں کو نہ صرف یکساں واجب الاطاعت جانا، بلکہ احادیث کو قرآن ہی کا حصہ گردانا، چنانچہ صحیح بخاری میں سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا واقعہ مذکور ہے۔ انھوں نے ایک موقعے پر فرمایا:

(لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُوتَشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ)[2]

---

[1] دیکھیں: الجمعۃ: آیت:2، البقرۃ: آیت:151

[2] صحیح البخاري، کتاب التفسیر، رقم الحدیث: 4886

''اللہ تعالیٰ گودنے والیوں اور گدوانے والیوں پر، چہرے کے بال اُکھاڑنے والیوں اور حسن کے لیے آگے کے دانتوں میں کشادگی کرنے والیوں پر لعنت کرے کہ یہ اللہ کی پیدا کی ہوئی صورت میں تبدیلی کرنے والی ہیں۔''

سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس بات کا علم قبیلۂ بنی اسد کی ایک عورت (اُم یعقوب) کو ہوا تو وہ سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور آکر کہا: مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ نے اس اس قسم کی عورتوں پر لعنت کی ہے۔ سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

(مَالِيَ لَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَمَنْ هُوَ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ)

''آخر میں کیوں نہ اُن پر لعنت کروں، جن پر رسول اللہ ﷺ نے لعنت کی ہے اور جو اللہ کی کتاب (قرآن) کے مطابق بھی ملعون ہیں؟''

اس عورت نے کہا: میں نے تو سارا قرآن پڑھا ہے، اس میں تو کہیں بھی (مذکورہ) عورتوں پر لعنت نہیں ہے جس طرح کہ آپ کہتے ہیں۔ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

(لَئِنْ كُنْتِ قَرَأْتِيْهِ لَقَدْ وَجَدْتِيْهِ، أَمَا قَرَأْتِ:﴿مَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾

''اگر تو نے قرآن کو پڑھا ہوتا تو یقیناً تو وہ بات اس میں پالیتی۔ کیا تو نے قرآن کی یہ آیت نہیں پڑھی؟ رسول تمھیں جو دے، اسے لے لو اور جس سے تمھیں روک دے، اس سے رُک جاؤ۔''

عورت نے کہا: کیوں نہیں، یہ آیت تو پڑھی ہے۔ سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تو یقیناً اللہ کے رسول نے ان سے منع فرمایا ہے۔ [1]

اس حدیث میں دیکھ لیجیے! سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کے فرمان کو اللہ کا فرمان اور کتاب اللہ کا حکم قرار دیا اور جب اس دور کی پڑھی لکھی خاتون کو بھی یہ نکتہ سمجھایا گیا تو اس نے بھی اسے بلا تامل تسلیم کر لیا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک نبی اکرم ﷺ کی زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ، قرآن ہی

---

[1] صحیح البخاري، حوالہ مذکور۔

کی طرح وحیِ الٰہی کا درجہ رکھتے تھے۔

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود   گرچہ از حلقوم عبداللہ بود

قرآن کے الفاظ میں:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾(النجم: 3-4)

''اور نہ وہ اپنی خواہش سے بولتا ہے۔ وہ تو صرف وحی ہے جو نازل کی جاتی ہے۔''

قرآن کریم سے ایک مثال

قرآن کریم سے بھی اس امر کی مثالیں ملتی ہیں کہ نبی کریم ﷺ پر قرآن کے علاوہ بھی وحیِ خفی کا نزول ہوتا تھا، جس کے مطابق بھی آپ عمل کرتے تھے۔ یہاں ہم صرف ایک مثال پیش کرتے ہیں۔

یہودیوں کا قبیلہ بنو نضیر، جس سے یہودیوں کے دوسرے دو قبیلوں کے ساتھ ساتھ، مسلمانوں کا ایک دوسرے کی مدد کرنے کا معاہدہ تھا، لیکن اس قبیلے نے منافقین اور مشرکینِ مکہ سے مل کر عہد شکنی کی اور رسول اللہ ﷺ کو ہلاک کرنے کی سازش کی، جس سے اللہ تعالیٰ نے بذریعۂ وحی آپ کو مطلع فرما دیا اور آپ نے اپنا بچاؤ کر لیا۔ لیکن ان کے اس غدر کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے ان کے ساتھ جنگ کرنے کی تیاری کا حکم دے دیا اور آپ مسلمان مجاہدین کا لشکر لے کر ان کی طرف روانہ ہو گئے۔ یہودی مسلمان لشکر دیکھ کر اپنے قلعوں میں بند ہو گئے۔

رسول اللہ ﷺ نے ان کا محاصرہ کر لیا اور اُن پر مزید دباؤ ڈالنے کے لیے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان کے باغ میں لگے کھجوروں کے درخت کاٹ دیے جائیں۔ یہ دیکھ کر انھوں نے واویلا مچایا کہ آپ تو اصلاح کے علم بردار ہیں، لیکن یہ فساد والا کام کر رہے ہیں۔ عام حالات میں اگرچہ اس قسم کے کاموں کی ممانعت ہے، لیکن یہ چوں کہ جنگ کا موقع تھا اور دشمن کو جلد از جلد زیر کرنا تھا، کیوں کہ تاخیر میں مسلمانوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو حکم دیا کہ ان کے کچھ درختوں کو جلایا، یا کاٹ دیا جائے، آپ نے اس حکمِ الٰہی کے مطابق صحابہ کو یہ حکم دیا، بالآخر یہودی گھٹنے ٹیکنے پر مجبور ہو گئے۔ نبیِ اکرم ﷺ نے اس قبیلے کو یہاں سے نکال دیا۔

اس کی بابت اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا:

﴿مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَآئِمَةً عَلٰٓى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ وَلِيُخْزِيَ الْفٰسِقِيْنَ﴾

''تم نے جو کھجور کے کچھ درخت کاٹے یا (کچھ کو) ان کی جڑوں پر ہی قائم رہنے دیا، یہ اللہ کے اذن (حکم) سے ہوا اور تاکہ اللہ تعالیٰ کافروں کو ذلیل و رسوا کرے۔'' (الحشر: 5)

لیکن یہ حکم (اذن) قرآن میں کہاں ہے؟ کہیں نہیں ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ نبیِ اکرم ﷺ پر قرآن کریم کے علاوہ بھی وحی آتی رہی ہے اور اس وحیِ خفی کے مطابق بھی آپ نے احکام صادر فرمائے ہیں، جو یقیناً قرآن کے علاوہ ہیں، قرآن میں ان کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ ایسے احکام کو زائد علی القرآن کہہ کر، یا قرآن کے خلاف باور کرا کے کیوں کر رد کیا جا سکتا ہے؟

یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ایسے فیصلوں اور حکموں کو جو قرآن میں منصوص نہیں ہیں، کتابِ الٰہی کا فیصلہ قرار دیا ہے، جس طرح شادی شدہ زانی کی سزا ''حدِ رجم'' ہے، جو نبیِ اکرم ﷺ نے قرآن کے عموم میں تخصیص کر کے مقرر فرمائی اور اس کو عملی طور پر نافذ بھی فرمایا۔ آپ نے اس حدِ رجم کو ''کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ'' قرار دیا:

(لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللّٰهِ)[1]

صحابہ نے اپنے اختلافات میں حدیث کو حَکَم قرار دیا

صحابۂ کرام کے بابرکت دور کو دیکھ لیجیے، آپ کو نمایاں طور پر یہ چیز ملے گی کہ ان کے مابین مسائل میں اختلاف ہوتا تو حدیثِ رسول ﷺ کے معلوم ہوتے ہی وہ اختلاف ختم ہو جاتا اور حدیث کے آگے سب سرِ تسلیم خم کر دیتے۔

نبیِ اکرم ﷺ کی وفات کے بعد آپ کی تدفین اور آپ کی جانشینی کے مسئلے میں اختلاف ہوا، جب تک ان کی بابت حدیث کا علم نہ ہوا، اس پر گفتگو ہوتی رہی، لیکن جوں ہی حدیث پیش کی گئی، مسئلے حل ہو گئے۔ تدفین کے مسئلے میں بھی اختلاف ختم ہو گیا اور جانشینی جیسا معرکہ آرا مسئلہ بھی پلک جھپکتے حل ہو گیا۔

---

[1] صحیح البخاري، کتاب الحدود، رقم الحدیث: 6828

اس طرح متعدد قضایا اور واقعات ہیں جن میں اس امر کی صراحت موجود ہے کہ حدیثِ رسول کو بلا تامل حجتِ شرعیہ سمجھا گیا اور اس کا علم ہوتے ہی بحث و تکرار کی بساط لپیٹ دی گئی۔ عہدِ صحابہ کے بعد تابعین و تبع تابعین اور ائمہ و محدثین کے ادوار میں بھی حدیثِ رسول کی یہ تشریعی حیثیت قابلِ تسلیم رہی، بلکہ کسی دور میں بھی اہلِ سنت والجماعت کے اندر اس مسئلے میں اختلاف ہی نہیں رہا۔

حدیثِ رسول کی یہی وہ تشریعی اہمیت تھی، جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے تکوینی طور پر محدثین کا ایسا بے مثال گروہ پیدا فرمایا، جس نے حدیثِ رسول کی حفاظت کا ایسا سروسامان کیا کہ انسانی عقلیں ان کاوشوں کو دیکھ کر دنگ رہ گئیں اور محدثین نے حدیث کی تہذیب و تنقیح کے لیے ایسے علوم ایجاد کیے، جو مسلمانوں کے لیے سرمایۂ صد افتخار ہیں۔ اگر حدیثِ رسول کی یہ تشریعی اہمیت نہ ہوتی، جس طرح کہ آج کل باور کرایا جا رہا ہے تو سوچنے کی بات یہ ہے کہ محدثین رحمہم اللہ کو حفاظتِ حدیث کے لیے اتنی عرق ریزی اور جگر کاوی کی پھر ضرورت ہی کیا تھی؟

احادیث کی اتنی اہمیت کیوں ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ قرآنِ کریم جس قسم کا انسانی معاشرہ تشکیل دینا چاہتا ہے، جو تہذیب و تمدن انسانوں کے لیے پسند فرماتا ہے اور جن اقدار و روایات کو فروغ دینا چاہتا ہے، اس کے بنیادی اصول ہر چند قرآن کریم میں بیان کر دیے گئے ہیں، تاہم حقیقت یہ ہے کہ اس کی عملی تفصیلات و جزئیات سیرتِ رسول ﷺ ہی نے مہیا کی ہیں۔ اس لیے یہ اسوۂ رسول (اسوۂ حسنہ) جو احادیث کی شکل میں محفوظ و مدوّن ہے، ہر دور کے مسلمانوں کے لیے بیش قیمت سرمایہ رہا ہے۔ اسی اتباعِ سنت اور پیرویِ رسول کے جذبے نے مسلمانوں کو ہمیشہ الحاد و زندقہ (بے دینی) سے بچایا ہے، شرک و بدعت کی گرم بازاری کے باوجود توحید و سنت کی مشعلوں کو فروزاں رکھا ہے، مادیت کے جھکڑوں میں روحانیت کے دیے جلائے رکھے ہیں اور یوں شرار بولہبی پر چراغِ مصطفوی ہمیشہ غالب رہا ہے۔

آج جو لوگ سنتِ رسول کی تشریعی حیثیت کو ختم کرنے پر تلے ہوئے ہیں، وہ دراصل اسی اتباعِ سنت کے جذبے کو نیست و نابود کرنا چاہتے ہیں جو قرآنِ کریم کے بپا کردہ اسلامی معاشرے کی روح اور بنیاد ہے اور جس کے بعد انسانوں کے اس معاشرے کو، جس میں مسلمان بستے ہیں، مغربی تہذیب و تمدن میں ڈھالنا مشکل نہیں ہوگا۔

چنانچہ ہمارے معاشرے کا یہی وہ طبقہ ہے، جو اپنے لبرل نظریات اور اباحیت پسندانہ رویے کی وجہ سے

حدیثِ رسول کی حجیت کا مخالف ہے اور صرف قرآنِ کریم کی پیروی کے نام پر مغربی اُفکار و تہذیب کو فروغ دینا چاہتا ہے۔

پچھلے مختلف اَدوار میں بھی اگرچہ انکارِ حدیث کا یہ فتنہ کسی نہ کسی انداز سے رہا ہے، لیکن جو عروج اسے اس زمانے میں حاصل ہوا ہے، اس سے پیشتر کبھی نہ ہوا اور جو منظم سازش اس وقت اس کے پیچھے کار فرما ہے، پہلے کبھی نہ تھی۔

اسلام کی ابتدائی دو صدیوں کے بعد معتزلہ نے بعض احادیث کا انکار کیا، لیکن اس سے ان کا مقصود اپنے گمراہ کن عقائد و نظریات کا اِثبات تھا۔ اسی طرح گذشتہ ایک ڈیڑھ صدی پہلے نیچر پرستوں نے احادیث کی حجیت میں مین میکھ نکالی، اس سے بھی ان کا مقصود اپنی نیچر پرستی کا اثبات اور معجزاتِ قرآن کی من مانی تاویلات تھا۔ نیچر پرستوں کا یہی گروہ اب ''مستشرقین'' اور ''مستغربین'' کی ''تحقیقاتِ نادرہ'' سے متاثر، ساحرانِ مغرب کے افسوں سے مسحور اور شاہدِ مغرب کی عشوہ طرازیوں سے مرعوب یا اس کے غمزہ و ادا کا قتیل ہو کر ایک منظم طریقے سے قومِ رسول ہاشمی کو ان کی تہذیب و معاشرت سے محروم کرنا اور اسلامی اقدار و روایات سے بیگانہ کر کے تہذیبِ جدید کے سانچے میں ڈھالنا چاہتا ہے۔ لا قدرہ اللہ، ثم لا قدرہ اللہ۔

فراہی، اصلاحی، غامدی گروہ کے گمراہ کن نظریات

احادیث کی حجیت اور تشریعی اہمیت پر ہم نے قدرے تفصیل سے اس لیے روشنی ڈالی ہے کہ اس کے بغیر غامدی، اصلاحی یا فراہی گروہ کے گمراہ کن نظریات کی وضاحت ممکن نہیں تھی۔ خیال رہے کہ اس گروہ کے لیے یہ تینوں لفظ اہلِ علم میں متداول ہیں اور شاید آگے چل کر مستقبل قریب یا بعید میں یہی گروہ عمار گروہ کے نام سے بھی معنون ہو جائے۔

فراہی کی طرف نسبت، مولانا حمید الدین فراہی کی وجہ سے ہے، جنھوں نے سب سے پہلے قرآن کی شرح و تفسیر میں عرب شعرا کے جاہلی کلام کو سب سے زیادہ اہمیت دی، بلکہ احادیث کے مقابلے میں اسی کو بنیاد قرار دیا۔ اسی طرح نظمِ قرآن پر بھی ضرورت سے زیادہ زور دیا۔ علاوہ ازیں احادیث کو مشکوک ٹھہرایا اور اُن کی تشریعی حیثیت سے انکار کیا، اسی بنیاد پر دیگر احادیث کے ساتھ حدِ رجم کا انکار کیا۔

اصلاحی کی نسبت کی وجہ مولانا امین احسن اصلاحی کے افکار و تفردات ہیں، جن کو اس گروہ نے ایمانیات کی

حد تک حرزِ جان بنا رکھا ہے۔ علاوہ ازیں ان کو حمید الدین فراہی کا سب سے زیادہ ہونہار شاگرد اور اُن کے افکار کا سب سے بڑا شارح سمجھا جاتا ہے۔

غامدی گروہ کہلانے کی وجہ، غامدی صاحب کا مولانا اصلاحی سے شرفِ تلمذ اور ان کے گمراہ کن نظریات کی اندھی تقلید، بلکہ ان کے رڈّے پر مزید رڈّے چڑھا کر ان کی کجی اور گمراہی کو فلک چہارم تک پہنچانے کا عظیم کارنامہ سرانجام دینا ہے۔ ع

ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

اور عمار گروہ کہلانے کی وجہ بھی یہی بنے گی کہ ایک تو وہ بھی ان کی شاگردی کے سلسلۃ الضلال سے نہ صرف منسلک ہیں، بلکہ اس پر ان کو فخر ہے۔ دوسرے وہ بھی اسی راہ کے راہرو ہیں، جو غامدی صاحب نے اپنائی ہوئی ہے اور یہ وہ راہ ہے جس کے بارے میں ہم پورے یقین واذعان سے کہتے ہیں ؎

ترسم نہ رسی بکعبہ اے اعرابی
ایں راہ کہ تو می روی بہ ترکستان است

حاملینِ فکرِ فراہی اور غامدی سے پانچ سوال

بہرحال ہم اب اصل موضوع، غامدی صاحب کے تصورِ حدیث وسنت پر گفتگو کرتے ہیں۔ ہم پہلے وضاحت کر آئے ہیں کہ اصطلاحات ہر شخص کی اپنی اپنی نہیں ہوتیں، بلکہ ایک خاص عقیدہ وایمان رکھنے والے گروہ کی ہوتی ہیں۔ اہلِ رفض وتشیع کی ایک اصطلاح ''امامت'' ہے۔ کوئی شخص یہ کہے کہ میرے نزدیک اس کا مطلب دو رکعت نماز کی امامت ہے۔ کوئی شیعہ اس شخص کی اس رائے کو تسلیم نہیں کرے گا، حالاں کہ یہ لفظ ہمارے ہاں اس معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن اس کا عقیدۂ امامت سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیوں کہ وہ ایک گروہ کی خاص اصطلاح ہے۔

ختمِ نبوت، اہلِ سنت کی ایک اصطلاح ہے، جس کا مفہوم واضح ہے، لیکن ایک گروہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہم بھی ختمِ نبوت کے قائل ہیں، لیکن اس کے باوجود وہ اِجرائے نبوت کے بھی قائل ہیں۔ کون مسلمان ہے، جو یہ تسلیم کرے گا کہ مرزائی واقعی ختمِ نبوت کے قائل ہیں؟

اسی طرح غامدی واصلاحی اور فراہی کا حدیث وسنت کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ ان کو مانتے ہیں، لیکن ان کے اُس اصطلاحی مفہوم کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں جو چودہ سو سال سے حدیث وسنت کی اصطلاح کا مفہوم مسلّم چلا آرہا ہے۔ چودہ سو سالہ مسلّمہ اصطلاحات کا ایک نیا مفہوم گھڑ کر کہتے ہیں کہ میں ''حدیث وسنت'' کو مانتا ہوں۔ یہ کس طرح صحیح ہوسکتا ہے اور کس طرح یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ وہ واقعی حدیث وسنت کو ماننے والے ہیں؟ اس لیے سب سے پہلے یہ اعتراف کرلینا چاہیے کہ وہ حدیث وسنت کے منکر ہیں اور غامدی صاحب کا یہ دعویٰ کہ میرے اور علما کے درمیان:

''محض اصطلاحات کا اختلاف ہے، ورنہ حقیقت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو میرے اور ائمہ سلف کے موقف میں سرمو فرق نہیں ہے۔''[1]

یہ سراسر جھوٹ ہے، بلکہ اس صدی کا سب سے بڑا جھوٹ اور اپنے کامل معنوں میں فراڈ ہے۔ اگر وہ اپنے اس دعوے میں سچے ہیں تو وہ بتلائیں کہ ''سنت'' کی یہ تعریف جو انھوں نے کی ہے:

''سنت سے ہماری مراد دینِ ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبی اکرم ﷺ نے اس کی تجدید واصلاح کے بعد اور اس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے۔''[2]

اس میں پہلا سوال تو یہ ہے کہ ''سنت'' کا یہ مفہوم غامدی صاحب سے پہلے کسی نے بیان کیا ہے؟ اگر کیا ہے تو ثابت کریں اور اگر نہیں کیا ہے تو اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ وہ سنت کے منکر ہیں۔ جب تک وہ سنت کے چودہ سو سالہ مسلّمہ مفہوم کے مطابق سنت کو تسلیم نہیں کریں گے، وہ سنت کو ماننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ اگر کرتے ہیں تو ان کا یہ دعویٰ جھوٹ ہی نہیں ہے، بلکہ سراسر دجل وفریب کا مظاہرہ ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ دینِ ابراہیمی کی وہ اصل روایت کیا ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ نے تجدید واصلاح کی اور اس میں ''بعض اضافے'' بھی فرمائے؟

پہلے دینِ ابراہیمی کی اصل روایت سامنے آنی چاہیے کہ وہ کیا تھی؟ پھر بتلایا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے

---

[1] الشریعہ: اپریل 2009ء

[2] میزان، ص: 14، طبع سوم 2008ء

اس میں فلاں فلاں ''تجدید و اصلاح'' یا اضافہ فرمایا۔ جب تک ان دو چیزوں کی وضاحت نہیں ہوگی، اسے ''دین کی حیثیت'' کس طرح دی جاسکتی ہے؟ دین تو وہ ہے جس کے دلائل کا تحریری ثبوت ہو۔ وہ تو دین نہیں ہوسکتا، جو صرف کسی ایک شخص کے ذہن میں ہو یا وہ اپنی ذہنی اختراع نکال کر کاغذ پر پھیلا دے۔

دینِ اسلام کا تحریری ثبوت قرآن اور احادیث میں موجود ہے۔ احادیث تو غامدی صاحب کے نزدیک غیر معتبر اور دفترِ بے معنی ہے۔ ہاں عرب کا بے سند جاہلی کلام ان کے نزدیک نہایت معتبر ہے۔ قرآن کے ماننے کے بھی وہ دعوے دار ہیں۔ ہمارے سوال کا جواب وہ قرآن کریم یا شعرائے عرب کے جاہلی کلام سے یا چلو تاریخ کی کسی کتاب ہی سے دے دیں۔

(۳) اگر ان کے اور ائمہ سلف کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے تو وہ واضح کریں کہ انھوں نے بھی حدیث اور سنت کے درمیان فرق کیا ہے؟ یہ فرق سلف نے کہاں بیان کیا ہے؟

ائمہ سلف میں کس نے کہا ہے کہ ''حدیث سے عقیدہ و عمل کا اثبات نہیں ہوتا''۔ ان کے الفاظ ہیں:

''نبی اکرم ﷺ کے قول و فعل اور تقریر و تصویب کی روایتیں جو زیادہ تر اخبارِ آحاد کے طریقے پر نقل ہوئی ہیں اور جنھیں اصطلاح میں حدیث کہا جاتا ہے، ان کے بارے میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ ان سے دین میں کسی عقیدہ و عمل کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔۔۔ یہ چیز حدیث کے دائرے ہی میں نہیں آتی کہ وہ دین میں کسی نئے حکم کا ماخذ بن سکے۔''[1]

غامدی صاحب یا ان کے حواری بتلائیں کہ حدیث کے بارے میں یہ موقف ائمہ سلف میں سے کس کا یا کس کس کا ہے؟ خیال رہے کہ خبرِ آحاد کے بارے میں بعض فقہا نے کچھ تحفظات کا اظہار کیا ہے، لیکن اس وقت یہاں اس بحث کی گنجایش نہیں۔ غامدی صاحب نے تو یہاں اس اصطلاح کا استعمال غالباً اسی ذہنی تحفظ کے تحت کیا ہے کہ اس کی آڑ میں شاید کچھ فقہا کے حوالے پیش کیے جاسکتے ہیں، لیکن مسئلہ تو ائمہ سلف کا ہے، جو لفظ غامدی صاحب نے استعمال کیا ہے۔ ائمہ سلف میں کس نے حدیث کی بابت یہ خامہ فرسائی کی ہے، جس سے دین میں حدیث کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی؟

---

[1] میزان، ص:61

ظاہر بات ہے جب حدیث سے کسی عقیدہ وعمل کا اضافہ نہیں ہوتا اور وہ دین میں کسی نئے حکم کا ماخذ نہیں بن سکتی تو پھر حدیثِ رسول کی کیا اہمیت باقی رہ جاتی ہے؟

(۴) علاوہ ازیں ''نئے حکم'' کا کیا مطلب؟ یہ ان کے اسی گمراہ کن نظریے کا غماز ہے کہ حدیثِ رسول سے قرآن کے عموم کی تخصیص نہیں ہوسکتی، جب کہ ائمہ سلف، محدثین، فقہائے اُمت؛ سب حدیثِ رسول کو قرآن کا مخصص، یعنی دینی حکم تسلیم کرتے ہیں، لیکن یہ صاحب اس تخصیص کو قرآن میں تغیر وتبدل سے تعبیر کر کے بظاہر قرآن کی عظمت کا اظہار کرتے ہیں، لیکن درحقیقت قرآن کے بیان کردہ منصبِ رسالت (مُبَیِّن) کا انکار کر کے قرآن کا انکار کرتے ہیں۔

ہمارا اس گروہ سے سوال ہے کہ ائمہ سلف نے قرآن کے عموم میں تخصیص کو تخصیص ہی کہا ہے یا بعض نے اس کے لیے نسخ کا لفظ استعمال کیا ہے، لیکن مراد ان کی بھی اس لفظ سے اصطلاحی نسخ نہیں، بلکہ تخصیص ہی ہے، لیکن کیا ائمہ سلف میں سے کسی امام، محدث اور فقیہ نے یہ کہا ہے کہ یہ نیا حکم ہے جو قرآن سے الگ یا زائد علی القرآن یا قرآن میں تغیر وتبدل ہے؟

لیکن غامدی صاحب کے نزدیک یہ تخصیص، قرآن میں تغیر وتبدل ہے، جس کا حق رسول اللہ ﷺ کو بھی نہیں ہے۔[1]

(۵) علاوہ ازیں یہ گروہ ''سنت، سنت'' کی بڑی رٹ لگاتا ہے، جس سے اس کا مقصود یہ تاثر دینا ہوتا ہے کہ حدیث گو ان کے نزدیک غیر معتبر ہے، لیکن سنت کی ان کے ہاں بڑی اہمیت ہے، لیکن اول تو حدیث وسنت میں یہ فرق ہی خانہ ساز ہے، کسی امام، محدث یا فقیہ نے ایسا نہیں کہا ہے۔ ان کے نزدیک حدیث اور سنت مترادف اور ہم معنی ہے، جو چیز رسول اللہ ﷺ کے قول، عمل اور تقریر سے ثابت ہے، وہ دین میں حجتِ قاطع ہے، اسے حدیث کہہ لیں یا سنت، یہ ایک ہی بات اور ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔

---

[1] برہان: ص: 56، طبع پنجم، فروری 2008ء

پیغمبر کی راہنمائی اور عمل، سنت ہے نہ کوئی قابلِ عمل چیز۔۔ غامدی ذہن کی فلسفیانہ اُبکائی

لیکن یہ گروہ بظاہر "سنت" کی "اہمیت" کا قائل ہے، لیکن سنت کے بارے میں بھی ذرا ان کا موقف ملاحظہ ہو:

"دوسرا اصول یہ ہے کہ سنت کا تعلق تمام تر عملی زندگی سے ہے، یعنی وہ چیزیں جو کرنے کی ہیں۔ علم و عقیدہ، تاریخ، شانِ نزول اور اس طرح کی دوسری چیزوں کا سنت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ سنت کا لفظ ہی اس سے ابا کرتا ہے کہ ایمانیات کی قسم کی کسی چیز پر اس کا اطلاق کیا جائے۔ لہٰذا علمی نوعیت کی کوئی چیز بھی سنت نہیں ہے، اس کا دائرہ کرنے کے کام ہیں، اس دائرے سے باہر کی چیزیں اس میں کسی طرح شامل نہیں کی جا سکتیں۔" (1)

آگے سنیے! آگے چل کر سنت کا تعلق، عملی زندگی سے بھی ختم، پہلے اس کا دائرہ کرنے کے کام تک محدود بتلایا، اب اس کا بھی انکار۔ ملاحظہ فرمایئے:

"وہ چیزیں بھی سنت نہیں ہوسکتیں، جو نبی اکرم ﷺ نے لوگوں کی راہنمائی کے لیے انھیں بتائی تو ہیں، لیکن اس راہنمائی کی نوعیت ہی پوری قطعیت کے ساتھ واضح کر دیتی ہے کہ انھیں سنت کے طور پر جاری کرنا آپ کے پیشِ نظر ہی نہیں ہے۔ اس کی ایک مثال نماز میں قعدے کے اذکار ہیں۔

"روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے لوگوں کو تشہد اور درود بھی سکھایا ہے اور اس موقع پر کرنے کے لیے دعاؤں کی تعلیم بھی دی ہے، لیکن یہی روایتیں واضح کر دیتی ہیں کہ ان میں سے کوئی چیز بھی نہ آپ نے بطورِ خود اس موقع کے لیے مقرر کی ہے اور نہ سکھانے کے بعد لوگوں کے لیے اسے پڑھنا لازم قرار دیا ہے۔

"یہ پسندیدہ اذکار ہیں اور ان سے بہتر کوئی چیز تصور نہیں کی جا سکتی، لیکن اس معاملے میں آپ کا طرزِ عمل صاف بتاتا ہے کہ آپ لوگوں کو کسی بات کا پابند نہیں کرنا چاہتے، بلکہ انھیں یہ اختیار دینا چاہتے ہیں کہ وہ آپ کی سکھائی ہوئی یہ دعائیں بھی کر سکتے ہیں اور ان کی جگہ دعا و مناجات کے لیے کوئی اور طریقہ بھی اپنا سکتے ہیں۔ لہٰذا سنت صرف یہی ہے کہ ہر نماز کی دوسری اور آخری رکعت میں نماز پڑھنے والا دو زانو ہو کر

(1) میزان، ص:58

قعدے کے لیے بیٹھے۔اس کے علاوہ کوئی چیز بھی اس موقعے پر سنت کی حیثیت سے مقرر نہیں کی گئی۔"[1]

دیکھا آپ نے اس اقتباس میں غامدی صاحب اصل شارع کے روپ میں فیصلہ فرما رہے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے قعدۂ نماز میں فلاں چیز ضروری اور فلاں چیز غیر ضروری ہے۔ دلیل کیا ہے؟ صرف غامدی صاحب کے ذہنی تحفظات، یا ذہنی اُپج، یا اختراعات!!

ورنہ حدیث میں تو کوئی اشارات ایسے نہیں ہیں، جن کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیا جا سکے کہ ان کی حیثیت صرف راہنمائی کی ہے، یہ سنت نہیں ہے۔ یعنی راہنمائی سنت سے الگ چیز ہے۔ پھر اگر پیغمبر کی راہنمائی سنت نہیں ہے تو سنت کیا ہے؟ اور وہ پیغمبر ہی کیا ہے، جس کی راہنمائی (سنت) کوئی قابلِ عمل چیز ہی نہیں ہے؟!

یہ فلسفہ بھی خوب ہے: "آپ نے تشہد اور درود سکھایا ہے، اس موقع کے لیے دعائیں بھی بتلائی ہیں، لیکن آپ نے ان کا پڑھنا لازم نہیں کیا ہے۔" سبحان اللہ! کیا آپ کا نماز میں ان کا پڑھنا اور صحابہ کو پڑھنے کا حکم دینا، امت کے لیے ان پر عمل کرنے کے لیے کافی نہیں ہے؟

مزید ستم ظریفی: "یہ آپ کے پسندیدہ اذکار ہیں اور ان سے بہتر کوئی چیز تصور نہیں کی جا سکتی، لیکن آپ کسی بات کا پابند نہیں کرنا چاہتے، بلکہ یہ اختیار دینا چاہتے ہیں کہ وہ آپ کی سکھائی ہوئی دعائیں بھی کر سکتے ہیں اور ان کی جگہ دعا و مناجات کے لیے کوئی اور طریقہ بھی اپنا سکتے ہیں۔"

لیکن یہ اختیار والی بات آپ کے کس طرزِ عمل سے جناب غامدی صاحب کو معلوم ہوئی ہے؟ اس کی دلیل کیا ہے؟ ورنہ اس اعتراف کے باوجود کہ "یہ اذکار نبیِ اکرم ﷺ کے پسندیدہ ہیں۔ نیز ان سے بہتر کوئی چیز تصور نہیں کی جا سکتی۔" کون بدبخت مسلمان ایسا ہوگا کہ وہ ان کو چھوڑ کر دعا و مناجات کا اپنا طریقہ اختیار کرے گا؟ اور زبانِ رسالت سے نکلے ہوئے مبارک الفاظ کی جگہ اپنے الفاظ میں دعا کرنا پسند کرے گا؟ یہ تو غامدی صاحب ہی کا حوصلہ یا ان کی جسارت بے جا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے طریقے اور دعائیہ کلمات کے مقابلے میں ہر کہ و مہ کو اپنا طریقہ اور خود ساختہ دعائیہ کلمات اپنانے کی اجازت اور ترغیب دے رہے ہیں۔﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ

[1] میزان: ص: 60

مِنۡ اَفۡوَاهِهِمۡ ؕ اِنۡ يَّقُوۡلُوۡنَ اِلَّا كَذِبًا﴾(الکھف:5)

اہلِ اسلام کے نزدیک حدیث وسنت کا مفہوم اور غامدی صاحب کا مفہوم

غامدی صاحب کے اندر اس شوخ چشمانہ جسارت کا حوصلہ کیوں پیدا ہوا؟ اس لیے کہ وہ آپ کے طریقے اور عمل کو ''سنت'' سمجھنے کے لیے تیار نہیں، چناں چہ ان کے ٹیپ کا بند ملاحظہ فرمائیں:

''لہٰذا سنت صرف یہی ہے کہ ہر نماز کی دوسری اور آخری رکعت میں نماز پڑھنے والا دو زانو ہو کر قعدے کے لیے بیٹھے، اس کے علاوہ کوئی چیز بھی اس موقع پر سنت کی حیثیت سے مقرر نہیں کی گئی۔''

ہم نے الحمدللہ مکمل اقتباس دے کر اس کے مختلف ٹکڑوں کی وضاحت کی ہے، اس میں کمی بیشی نہیں کی ہے، تا کہ ان کا حلقۂ ارادت یا وہ خود یہ نہ کہہ سکیں کہ سیاق وسباق کو حذف کر کے ان کے مفہوم یا الفاظ کو غلط رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ ہم نے ایسا کیا ہے نہ ہم ایسا کرنا جائز ہی سمجھتے ہیں۔ یہ علمی بددیانتی ہے، جو اہلِ علم کے شایان نہیں، بلکہ ہم تو یہاں تک کہتے ہیں کہ غامدی صاحب یا ان کے ''استاذ امام'' کے ''منصوص کلمات'' کی شرح وتوضیح میں بھی کوئی تجاوز ایسا ہوا ہو کہ بات ''توجیہ القول بما لا یرضیٰ بہ القائل'' کے درجے تک پہنچ گئی ہو تو ہمیں ان شاء اللہ اس پر بھی معذرت کرنے میں کوئی تامل نہیں ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ استاذ اور شاگرد؛ ان دونوں حضرات نے اپنی گمراہی کا اظہار اور سلف کی راہِ ہدایت سے ہٹ کر زیغ وضلال کی راہ نوردی اتنے واشگاف الفاظ میں اور اتنی بے باکی اور بلند آہنگی سے کی ہے کہ ان کی عبارتوں کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، وہ اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہیں اور چیخ چیخ کر کہہ رہی ہیں کہ ہمارا نظریہ حدیث وسنت وہ نہیں ہے جو چودہ سو سال سے اُمتِ مسلمہ میں مسلّمہ چلا آ رہا ہے، بلکہ امت کے ائمہ سلف، علما وفقہا اور محدثین کو حدیث وسنت کا نہ مفہوم سمجھ میں آیا ہے اور نہ وہ ان کے مقام ومرتبے ہی کو پہچان سکے ہیں، بلکہ چودہ سو سال کے بعد یہ ''سعادت'' تو امامِ اول فراہی صاحب کو، دوسرے نمبر پر ''امامِ ثانی'' اصلاحی صاحب کو اور ''امامِ ثالث'' غامدی صاحب اور اُن کے ہمنواؤں کو حاصل ہوئی ہے ع

یہ نصیب اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے!

اور حدیث کا وہ مقام جو ان کی سمجھ میں آیا ہے کہ یہ باسند سلسلۂ روایات غیر معتبر اور ثانوی اہمیت کا حامل ہے

اور قرآن فہمی میں بے سند شعرائے عرب کا جاہلی کلام یا پھر تحریف شدہ تورات وانجیل وغیرہ کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اس طرفہ تماشے کے باوجود دعویٰ یہ ہے کہ ہمارے اور ائمۂ سلف کے درمیان سرِ مو فرق نہیں ہے۔ صرف اصطلاحات کا فرق ہے۔ یہ گویا اپنے سوا سب کو بے وقوف سمجھنے والی بات ہے۔

محترم! اصطلاحات کا فرق ہی تو اختلاف کی اصل بنیاد ہے۔ جب ائمہ سلف کے نزدیک حدیث وسنت کا مفہوم کچھ اور ہے، جس کی رُو سے ایک تو حدیث وسنت ایک ہی چیز کا نام ہے۔ دوسرے، سارے دین کی بنیاد حدیث ہے اور اس کے بغیر نہ قرآن کو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ قرآن پر عمل ہی کیا جا سکتا ہے۔ نیز تمام احادیثِ صحیحہ حجتِ شرعیہ اور ماخذِ شرعی ہیں۔ احادیث جس طرح قرآن کے اجمالات کی شرح وتوضیح کرتی ہیں، اسی طرح قرآن کے عمومات کی تخصیص بھی کرتی ہیں۔ علاوہ ازیں لغت یا عرب شعرا کے کلام سے حسبِ ضرورت استفادہ و استشہاد تو کیا جا سکتا ہے، لیکن اسے قرآن فہمی میں اصل اہمیت اور اصل بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ اصل بنیاد تو صحیح احادیث، آثارِ صحابہ اور سلف کی تعبیر ہے۔ جو تفسیر اس طریقۂ ماثور سے ہٹ کر ہوگی، وہ قرآن کی تفسیر نہیں، قرآن کے نام پر اسی طرح گمراہی ہے، جیسے: سر سید کی تفسیر یا پرویز کی تفسیر گمراہیوں کا مجموعہ ہے۔ اور ''تدبرِ قرآن'' بھی اسی سلسلۃ الضلال کی ایک کڑی ہے اور رجم کا بطورِ حد انکار ام الضلال ہے، جو ''تدبرِ قرآن'' میں بڑے شدّ ومد سے کیا گیا ہے۔

جب کہ غامدی صاحب کی اصطلاح میں سنت وحدیث کا مفہوم مذکورہ مفہوم سے یکسر مختلف ہے۔ ان کے نزدیک حدیث، اول تو معتبر ذرائع سے ثابت نہیں، اگر کوئی ثابت ہو جائے تو اس کی کوئی حیثیت نہیں، اس سے کوئی عقیدہ وعمل ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح سنت ہے، وہ بھی ان کے نزدیک تعداد میں چند ہی ہیں، اس لیے کہ سنت سے مراد نبیِ اکرم ﷺ کی حدیث نہیں ہے، جو سات، آٹھ ہزار کی تعداد میں صحیحین (بخاری ومسلم) میں ہیں اور ایک معقول تعداد سننِ اربعہ اور دیگر بعض کتبِ حدیث میں ہے۔ ائمہ سلف اور محدثین کے نزدیک ان میں موجود تمام صحیح احادیث دین ہیں اور ان سے ثابت شدہ احکام اسی طرح قابلِ عمل ہیں، جس طرح قرآنی احکام ہیں۔ غامدی صاحب کے نزدیک سنت ''دینِ ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبیِ اکرم ﷺ نے اس کی تجدید واصلاح کے بعد اور اس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری

فرمایا ہے۔" (میزان،ص:14)

سنت کی یہ تعریف ائمہ سلف کی تعریف سے یکسر مختلف اور نہایت مبہم ہے۔اس تعریف کی رُو سے نبیِ اکرم ﷺ صاحبِ شریعت پیغمبر تو نہیں رہتے،صرف دینِ ابراہیمی کے مجدد اور مصلح قرار پاتے ہیں۔

ثانیاً: دینِ ابراہیمی کی روایات کیا ہیں؟ ان کا ماخذ کیا ہے؟ ہماری احادیث یا سنتیں تو الحمد للہ مذکورہ چھے کتابوں اور کچھ ان کے علاوہ بھی دیگر کتبِ حدیث میں مدون اور محفوظ ہیں،لیکن غامدی صاحب کی مفروضہ یا موہومہ سنتیں اگر دیکھنی ہوں تو وہ کون سی کتاب ہے،جس میں ان کو ملاحظہ کیا جا سکے؟

ان کی تعداد بھی ماشاء اللہ انھوں نے متعین کی ہوئی ہے،وہ تقریباً 27 ہیں۔ان کے نام بھی انھوں نے "میزان" میں لکھے ہیں،یعنی ان کی مکمل فہرست درج کی ہے۔ملاحظہ فرمائیں:

عبادات میں: ① نماز ② زکات اور صدقۂ فطر ③ روزہ و اعتکاف ④ حج و عمرہ ⑤ قربانی اور ایامِ تشریق کی تکبیریں۔

معاشرت میں: ① نکاح و طلاق اور ان کے متعلقات ② حیض و نفاس میں زن و شوہر کے تعلق سے اجتناب۔

خورونوش میں: ① سور،خون،مردار اور خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیے گئے جانور کی حرمت ② اللہ کا نام لے کر جانوروں کا تزکیہ۔

رسوم و آداب میں: ① اللہ کا نام لے کر اور دائیں ہاتھ سے کھانا پینا۔ ② ملاقات کے موقعے پر السلام علیکم اور اس کا جواب۔ ③ چھینک آنے پر "الحمد للہ" اور اس کے جواب میں "یرحمک اللہ"۔ ④ نومولود میں دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت۔ ⑤ مونچھیں پست رکھنا۔ ⑥ زیرِ ناف کے بال کاٹنا۔ ⑦ بغل کے بال صاف کرنا۔ ⑧ بڑھے ہوئے ناخن کاٹنا۔ ⑨ لڑکوں کا ختنہ کرنا۔ ⑩ ناک منہ اور دانتوں کی صفائی۔ ⑪ استنجا۔ حیض و نفاس کے بعد غسل۔ ⑬ غسلِ جنابت۔ ⑭ میت کا غسل۔ ⑮ تجہیز و تکفین۔ ⑯ تدفین۔ ⑰ عید الفطر۔ ⑱ عید الاضحیٰ۔

اس فہرست پر نظر ڈالیں تو آپ دیکھیں گے کہ سوائے ایک آیتِ قرآنی: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾

(المائدۃ: ۳) کے ترجمے کے، سب وہ احکام ہیں جو احادیث کی کتابوں میں درج ہے، حالاں کہ یہ کتابیں ان کے نزدیک غیر معتبر ہیں، علاوہ ازیں احادیث کی ان کتابوں میں یہ سارے احکام رسول اللہ ﷺ کے بیان فرمودہ ہیں۔ ان میں سے کسی ایک حکم کی بابت بھی یہ وضاحت نہیں ہے کہ یہ دینِ ابراہیمی کی وہ روایات ہیں، جن میں رسول اللہ ﷺ نے اصلاح وتجدید یا اضافہ کر کے دین کے طور پر جاری فرمائی ہیں۔ آخر اس دعوے کی دلیل سوائے ایک شخص کی ذہنی اپج یا دماغی اختراع کے کیا ہے؟

ان میں سے بیشتر احکام تو وہ ہیں، جو ہر نبی کی شریعت میں رہے ہیں، جس کی صراحت خود قرآن میں موجود ہے:

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ﴾ (الشوریٰ:13)

''تمھارے لیے وہی دین اللہ نے مقرر کیا ہے، جس کا حکم اس نے نوح کو دیا اور وہ جس کی وحی ہم نے آپ کی طرف کی اور وہ جس کا حکم ہم نے ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ کو دیا کہ تم دین کو قائم کرو۔''

اس آیت سے واضح ہوا کہ چند جزوی مسائل کے علاوہ تمام انبیا کا دین ایک ہی رہا ہے اور وہ ''الاسلام'' ہی ہے تو کیا مذکورہ احکام دیگر انبیا کے دین میں نہیں رہے ہوں گے؟ ان سنتوں کا آغاز تو پھر حضرت نوح سے یا حضرت آدم سے کرنا چاہیے، قربانی اور تدفین وغیرہ کا ذکر تو حضرت آدم سے بھی ملتا ہے۔ پھر ان احکام کو دینِ ابراہیمی کی روایات کیوں کر کہا جا سکتا ہے؟

ان سب سوالات کا جواب غامدی صاحب کے ذمے ہے۔

غامدی صاحب کی مزید وضاحت اور ہمارے مزید سوالات

مذکورہ فہرستِ سنن کے بعد غامدی صاحب فرماتے ہیں:

''سنت یہی ہے اور اس کے بارے میں یہ بالکل قطعی ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن مجید میں کوئی فرق نہیں ہے، وہ جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے، یہ اسی طرح ان کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے اور قرآن ہی کی طرح ہر دور میں مسلمانوں کے اجماع سے ثابت قرار پائی ہے، لہٰذا اس کے بارے میں اب کسی بحث ونزاع کے لیے گنجایش نہیں ہے۔ دین لاریب، انھی دو صورتوں میں

ہے، ان کے علاوہ کوئی چیز دین ہے نہ اسے دین قرار دیا جاسکتا ہے۔''[1]

غامدی صاحب سے ہمارا سوال ہے کہ سنت کی یہ تعریف اور اس کی یہ تحدید ائمہ سلف میں سے کس نے کی ہے؟ کیوں کہ آپ کا دعویٰ ہے کہ ائمہ سلف میں اور آپ کے درمیان بال برابر بھی فرق نہیں ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ مذکورہ سنتیں قرآن کی طرح عملی تواتر سے ملی ہیں تو پھر ان میں باہم اختلاف کیوں ہے؟ صرف نماز کا اختلاف ہی دیکھ لیجیے! ہاتھ باندھنے کی صورت میں: سینے پر باندھے جائیں یا ناف کے نیچے، یا ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھی جائے؟ رفع الیدین کیا جائے یا نہ کیا جائے؟ اعتدالِ ارکان ضروری ہے یا نہیں؟ کسی کے نزدیک ضروری ہے، کسی کے نزدیک نہیں۔ خلف الامام سورت فاتحہ پڑھنی ہے یا نہیں؟ ایک کے نزدیک فرض ہے، جب کہ دوسروں کے نزدیک غیر ضروری۔ اسی طرح مرد اور عورت کی نماز کا مسئلہ ہے۔ ایک فریق ان کے طریقۂ نماز میں فرق کا قائل ہے، جب کہ دوسرا فریق سوائے دو تین باتوں کے، ارکانِ نماز ادا کرنے میں کسی فرق کا قائل نہیں۔

ان اختلافات کی ایک وجہ تو دلائل کی صحت وضعف میں اختلاف ہے، دوسری وجہ فہم وتعبیر کا اختلاف، اور ایک وجہ فقہی وحزبی جمود یا قرآن کے الفاظ میں ﴿بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ بھی ہے۔ اگر نماز کا اثبات صرف عملی تواتر سے ہوتا تو طریقۂ نماز میں یہ اختلاف قطعاً نہیں ہوتا، فریقین دلائل کا انبار اور کتابوں کا ڈھیر جمع نہ کرتے۔ پھر تو ان کی صرف ایک ہی دلیل ہوتی کہ نماز کا فلاں عمل یا فلاں طریقہ نسل در نسل، جیلاً بعد جیلٍ، اسی طرح تواتر سے نقل ہوتا آ رہا ہے، لیکن یہ دلیل آج تک کسی فریق نے پیش نہیں کی۔ سارا اختلاف ان دلائل کی بنیاد پر ہے، جو کتابوں میں موجود ہیں، ان دلائل کی صحت وضعف پر بحثیں ہوتی ہیں، ان کے انطباق پر گفتگو ہوتی ہے، وجوب و استحباب یا افضلیت وغیر افضلیت زیرِ بحث آتی ہیں، لیکن کہیں بھی اور کسی کی بھی طرف سے عملی تواتر کا حوالہ سامنے نہیں آتا۔ ایسا کیوں ہے؟ اس لیے کہ عملی تواتر کا وجود عنقا کی طرح ہے، جس کا وجود ہی ناپید ہے۔ اسی طرح عملی تواتر بھی ناپید ہے۔

اسی طرح غامدی صاحب کا اپنی مزعومہ ''سنتوں'' کے بارے میں یہ کہنا کہ ''ثبوت کے اعتبار سے ان میں

[1] میزان: ص 14-15

اور قرآن میں کوئی فرق نہیں ہے، قرآن جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے، یہ سنتیں اسی طرح ان کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہیں۔''

اس میں وضاحت طلب امر یہ ہے کہ قولی تواتر اور عملی تواتر میں کیا فرق ہے؟ اور اُن دو اصطلاحوں سے ان کی مراد کیا ہے؟ اگر قولی تواتر سے مراد تمام صحابہ کا تواتر سے یہ کہنا ہے کہ یہ قرآن وہی کتاب ہے، جو نبی کریم ﷺ پر نازل ہوئی ہے تو اس قول کی صداقت کے پرکھنے کا طریقہ کیا ہوگا؟ محض دعویٰ کر دینے سے تو مدعا کا اثبات نہیں ہو جاتا، بلکہ دعوے کے ثبوت کے لیے دلائل کا وجود ضروری ہے۔ قولی تواتر کے یہ دلائل کہاں ہیں؟ اگر یہ گروہ کہتا ہے کہ اس کے دلائل کتبِ حدیث میں ہیں تو کتبِ حدیث تو ان کے نزدیک غث وسمین کا مجموعہ ہیں، وہ تو معتبر ہی نہیں ہیں۔ کتبِ تواریخ ہیں، وہ کتبِ حدیث سے بھی زیادہ غیر معتبر ہیں۔ شعرائے عرب کا جاہلی کلام ہے، جو ان کے نزدیک سب سے زیادہ معتبر ہے، لیکن اس میں تو اس امر کے دلائل ملنے سے رہے۔ پھر اس قولی تواتر کا اثبات کس طرح ہوگا؟

اسی طرح ''مزعومہ سنتوں'' کا معاملہ ہے۔ کہا جا رہا ہے وہ عملی تواتر سے ثابت ہیں۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہے کہ عملی تواتر کا اثبات کس طرح ہوگا؟ اس دعوے کو کس بنیاد پر پرکھا جائے گا؟ اس کے لیے کون سی کتاب یا مرجع و ماخذ ہے، جس میں اس کے دلائل درج ہیں؟

ظاہر بات ہے کہ کتبِ حدیث کے علاوہ اس کا کوئی مرجع و ماخذ نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو دین صرف غامدی صاحب کی مزعومہ سنتیں نہیں ہیں، بلکہ کتبِ حدیث میں درج تمام صحیح حدیثیں اور اُن سے مستنبط احکام دین ہیں اور یہ تمام سنتیں اور حدیثیں الحمد للہ متواتر ہیں، کیوں کہ یہ عہد بہ عہد، نسل در نسل رسول اللہ ﷺ سے لے کر باسند سلسلہ وار مدوِّنین کتبِ حدیث تک تواتر سے منتقل ہوتی آئی ہیں اور ان مدوِّنینِ کتبِ حدیث سے لے کر آج تک کے علما کے پاس وہ سلسلۂ سند محفوظ ہے، جو صحابہ کرام سے امام بخاری، امام مسلم اور دیگر محدثین تک پہنچتا ہے۔

اس لیے ہمارا دینِ اسلام، جو قرآن و حدیث پر مشتمل ہے، مکمل محفوظ بھی ہے اور متواتر بھی۔ جسے کتبِ حدیث میں دیکھا جا سکتا ہے، جب کہ دینِ غامدی، صرف غامدی صاحب کے ذہن میں ہے، جس کا وہ کوئی تحریری ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔ کتبِ حدیث کا حوالہ پیش کرنے کے وہ قطعاً مجاز نہیں ہیں، اس لیے کہ وہ

ہمارے دین کا ماخذ ہیں، ہمارے پیغمبر کے اقوال، افعال اور تقریرات کا وہ مجموعہ ہیں، ان میں درج تمام صحیح احادیث دین ہیں، اس لیے کہ وہ قرآن ہی کا بیان اور ان کی تشریح وتوضیح ہے۔

دینِ غامدی، احادیثِ مصطفیٰ نہیں ہے، دینِ ابراہیمی کی روایات ہیں، جن کا کوئی ماخذ و مصدر نہیں۔ یا قرآن کی وہ من مانی تاویل ہے جو سراسر تحریفِ معنوی پر مشتمل ہے۔ ان کا دین صحابۂ کرام اور اُمت کا قرآن نہیں ہے۔ یہ قرآن ہمارا ہے، جس کے اجمال کی تفصیل اور عموم کی تخصیص ہمارے پیغمبر نے کی ہے۔ دینِ غامدی اس قرآن کی تشریح وتوضیح کا حق پیغمبرِ اسلام کو نہیں دیتا، اس لیے اس قرآن سے اور اس کے اس پیغمبر سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ گو وہ اس قرآن کو ماننے کا کتنی بھی بلند آہنگی سے اقرار کرے، وہ اسی طرح مردود ہے، جیسے مرزائیوں کا رسول اللہ ﷺ کی رسالت کے ماننے کا دعویٰ مردود ہے۔ اس مردودیت کی دلیل ان دونوں کا رویہ اور طرزِ عمل ہے نہ کہ ان کا دعویٰ، کیوں کہ دعوے اور طرزِ عمل میں فرق ہے، دونوں میں مطابقت اور موافقت نہیں، اس لیے فیصلہ طرزِ عمل اور رویے پر ہوگا نہ کہ صرف دعوے پر!

جن لوگوں میں منافقت ہوتی ہے یا جرأت کا فقدان ہوتا ہے، وہ زبان سے جو کہتے ہیں، وہ ان کے دل میں نہیں ہوتا اور جو دل میں ہوتا ہے، اس کا اظہار وہ بوجوہ زبان سے نہیں کرتے۔ تاہم ان کا رویہ ان کے دلوں کی کیفیت کی غمازی کرتا ہے۔ یہ دعوائے غیب دانی نہیں، نہ اس کے لیے علمِ نجوم میں کسی مہارت کی ضرورت ہے۔ ایسے لوگوں کے رویوں سے ان کے نہاں خانۂ دل کی کثافتیں چھن چھن کر باہر آ رہی ہوتی ہیں، جو ان کے مخفی عزائم کو آشکارا اور اہلِ دانش وبینش پر ان کی اصل حقیقت کو واضح کر دیتی ہیں۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
من اندازِ قدت را می شناسم

احادیث کی حجیت کا واشگاف الفاظ میں انکار

اپنی مزعومہ سنتوں کے بیان کے بعد غامدی صاحب واشگاف الفاظ میں، لگی لپٹی رکھے بغیر، فرماتے ہیں:

''رسول اللہ ﷺ کے قول وفعل اور تقریر وتصویب کے اخبارِ آحاد جنھیں بالعموم ''حدیث'' کہا جاتا ہے، ان کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان سے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ کبھی درجۂ یقین کو نہیں پہنچتا، اس

لیے دین میں ان سے کسی عقیدہ وعمل کا اضافہ بھی نہیں ہوتا۔ دین سے متعلق جو چیزیں ان میں آتی ہیں، وہ در حقیقت قرآن وسنت میں محصور اسی دین کی تفہیم وتبیین اور اسی پر عمل کے لیے نبی اکرم ﷺ کے اسوۂ حسنہ کا بیان ہے۔ حدیث کا دائرہ یہی ہے۔ چناں چہ دین کی حیثیت سے اس دائرے سے باہر کی کوئی چیز نہ حدیث ہو سکتی ہے اور نہ محض حدیث کی بنیاد پر اُسے قبول کیا جا سکتا ہے۔''[1]

اس میں موصوف نے ایک تو یہ کہا ہے کہ حدیث سے حاصل ہونے والا علم کبھی درجۂ یقین کو نہیں پہنچتا، اس لیے دین میں ان سے کسی عقیدہ وعمل کا اضافہ بھی نہیں ہوتا۔

اس رائے میں موصوف کو غالباً بعض فقہا کی اس رائے سے سہارا ملا ہے کہ حدیث سے ملنے والے علم سے علمِ ظنی حاصل ہوتا ہے، لیکن ائمہ سلف اور محدثین نے، جن کی بابت غامدی صاحب نے کہا ہے کہ میرا موقف بالکل وہی ہے، جو ائمہ سلف کا ہے، کبھی ایسا نہیں کہا اور بعض فقہانے جو کہا ہے، اس کا مطلب بھی یہ نہیں ہے کہ حدیث موجبِ عمل نہیں ہے، علمِ ظنی کے باوجود حدیث ان کے نزدیک واجب العمل ہے۔ (ملاحظہ ہو: اصولِ بزدوی: 691-690/2) یہ آج تک کسی نے نہیں کہا کہ حدیث سے کسی عقیدہ وعمل کا اضافہ نہیں ہوتا۔

دوسری بات موصوف نے یہ فرمائی ہے کہ دین سے متعلق جو چیزیں حدیثوں میں آتی ہیں، وہ ''قرآن وسنت میں محصور اسی دین کی تفہیم وتبیین اور اسی پر عمل کے لیے اسوۂ حسنہ کا بیان ہے۔''

اس میں ایک تو احادیث کی دو قسمیں بنا دی گئی ہیں۔ ایک وہ جو دین سے متعلق ہیں اور دوسری وہ جو دین سے متعلق نہیں ہیں۔ اس دوسری قسم میں وہ ڈاڑھی، عورت کا ننگے سر نہ رہنا وغیرہ کو عرب معاشرے کا عرف و عادت قرار دے کر دین سے خارج قرار دیتے ہیں، یعنی غامدی گروپ کے نزدیک یہ چیزیں دین کا حصہ نہیں ہیں، اس لیے ان پر عمل بھی ضروری نہیں ہے۔ رہی دین سے متعلق حدیثیں تو دین ان کے نزدیک قرآن ہے (وہ بھی ان کی سمجھ کے مطابق، نہ کہ ائمہ سلف کے مفہوم کے مطابق) اور دینِ ابراہیمی کی ۲۷ روایات سنت ہیں۔ دین انہی میں محصور ہے۔ ان کے علاوہ کوئی چیز دین نہیں ہے۔

احادیث ''اسی دین'' کی تفہیم وتبیین یا اسوۂ حسنہ ہیں اور اس سے بھی ان کا مقصود یہ ہے کہ یہ تفہیم وتبیین اور

[1] میزان: ص، 15

اسوۂ حسنہ ہمارے لیے قابلِ عمل چیز نہیں ہے۔ کوئی عمل کرلے تو اچھا ہے، ورنہ کوئی ضروری نہیں، وہ قرآن کا حدیث کی تفہیم و تبیین کو چھوڑ کر کوئی اور مفہوم بھی اَخذ کرسکتا ہے، اسی طرح پیغمبر کے اسوۂ حسنہ سے مختلف دوسرا طریقہ بھی اپنا سکتا ہے، جیسے انھوں نے نماز کے قعدے اور تشہد کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں صرف دو زانو ہو کر بیٹھنا ضروری ہے، درود اور نبیِ اکرم ﷺ کی بتلائی ہوئی دعائیں ضروری نہیں، وہ ان کے بجائے جو چاہے پڑھ سکتا ہے!

علاوہ ازیں ''دین'' سے مراد بھی قرآن و حدیث والا اسلام نہیں ہے، جسے سارے مسلمان مانتے ہیں، بلکہ دینِ غامدی ہے، جو قرآن اور دینِ ابراہیمی کی ان ۲۷ مزعومہ سنتوں میں محصور ہے، جو غامدی صاحب کی نو دریافت ہیں، جیسا کہ اس سے پہلے بھی ہم نے اس کی وضاحت کی ہے۔

سوال یہ ہے کہ دین اور حدیث کے بارے میں ائمہ سلف کا یہی عقیدہ و نظریہ ہے، جس کا اظہار غامدی صاحب نے کیا ہے؟

بظاہر قرآن کی ''عظمت'' کا اظہار اور بباطن احادیث کا انکار

ایک دوسرے مقام پر دیکھیے کہ غامدی صاحب نے کس زیرکی و فن کاری سے احادیث کو کنڈم کیا ہے کہ لوگ ان کے عظمتِ قرآن کے راگ میں کھو جائیں اور احادیث کو تبیینِ قرآنی سے خارج کرنے کی زہرناکی کو سمجھ ہی نہ سکیں۔ ملاحظہ ہو: یہ سادگی و پُرکاری!

''قرآن سے باہر کوئی وحی خفی یا جلی، یہاں تک کہ خدا کا وہ پیغمبر بھی جس پر یہ نازل ہوا ہے، اس کے کسی حکم کی تحدید و تخصیص یا اس میں کوئی ترمیم و تغیر نہیں کرسکتا۔ دین میں ہر چیز کے ردّ و قبول کا فیصلہ اس کی آیاتِ بینات ہی کی روشنی میں ہوگا۔ ایمان و عقیدہ کی ہر بحث اس سے شروع ہوگی اور اسی پر ختم کردی جائے گی۔ ہر وحی، ہر الہام، ہر القا، ہر تحقیق اور ہر رائے کو اس کے تابع قرار دیا جائے گا اور اس کے بارے میں یہ حقیقت تسلیم کی جائے گی کہ ابو حنیفہ، شافعی، بخاری و مسلم، اشعری و ماتریدی اور جنید و شبلی، سب پر اس کی حکومت قائم ہے اور اس کے خلاف ان میں سے کسی کی کوئی چیز بھی قبول نہیں کی جاسکتی۔''[1]

---

[1] میزان: ص: 25

ملاحظہ فرمائیے! بظاہر قرآن کی عظمت کا کیسا وجد آفرین بیان ہے کہ پڑھ کر ایک مسلمان جھوم جھوم اُٹھتا ہے، لیکن اس قند میں چھپی سَمّیت (زہرناکی) دیکھیے کہ اس میں رسول اللہ ﷺ کے اُس منصبِ رسالت پر نقب زنی ہے جس کی رو سے رسول اللہ ﷺ نے قرآن کے بہت سے عموم میں تخصیص کی ہے، جس کی مثالیں ہم مضمون کے آغاز میں بیان کر چکے ہیں اور جن کو تمام صحابہ وتابعین سمیت پوری امت کے ائمہ اعلام، محدثینِ عظام اور فقہائے کرام نے تسلیم کیا ہے اور وہ تخصیصات چودہ سو سال سے مسلّم چلی آ رہی ہیں۔ موصوف نے ان سب پر نفی کا تیشہ چلا دیا ہے اور اُن کو بیک بینی ودوگوش دین سے خارج کر دیا ہے۔ دوسرے، ستم بالائے ستم، نبیِ اکرم ﷺ کی اس تبیینِ قرآنی کو ''ترمیم وتغیر'' قرار دے رہے ہیں، تاکہ یہ جرعۂ تلخ ہر مسلمان گوارا کرلے کہ ہاں واقعی قرآن میں ترمیم وتغیر کا حق تو کسی کو نہیں ہے، لیکن اصل سوال تو یہ ہے کہ پیغمبر کی یہ قرآنی تبیین کیا یہ قرآن میں تغیر وترمیم ہے؟ یہ موصوف کی سراسر تلبیس کاری وفن کاری ہے۔ پیغمبرِ اسلام کی تبیینِ قرآنی یا بالفاظِ دیگر، قرآنی عموم کی تخصیص، قرآن میں تغیر وتبدل یا ترمیم وتنسیخ نہیں ہے، بلکہ یہ آپ کا وہ منصب ہے، جو اللہ نے آپ کو دیا اور آپ نے اس کے مطابق یہ تخصیصات کیں۔ ان کو قرآن میں ''ترمیم وتغیر'' کہنا عوام کی آنکھوں میں دھول جھونکنا اور سراسر فریب ہے ع

دیتے ہیں دھوکا یہ بازی گر کھلا

علاوہ ازیں اس اقتباس میں وحیِ خفی کا بھی انکار ہے، جس کی روشنی ہی میں رسول اللہ ﷺ نے قرآن کے اجمالات کی تفصیل اور عمومات کی تخصیص کی ہے۔ ورنہ اس کے بغیر تو قرآن ایک چیستان، ناقابلِ عمل اور لاینحل معما بنا رہتا۔ نماز، زکات، حج وعمرہ وغیرہ بیسویں احکام ہیں، جن کا حکم قرآن میں ہے۔ ان کی جو تفصیل اور شکل و ہیئت رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمائی ہے اور جن پر چودہ سو سال سے امت عمل پیرا ہے، اس کی بنیاد وحیِ جلی (قرآن) کے علاوہ اس وحیِ خفی ہی پر ہے۔ اگر اس وحیِ خفی کی کوئی حقیقت نہیں ہے تو آپ کی شرح وتفصیل کی بنیاد کیا ہے؟ اور یہ شرح وتفصیل اگر نہ ہو تو قرآنی احکامات پر کس طرح عمل کیا جائے گا؟

اگر کہا جائے کہ امت کا تواترِ عملی، قرآن پر عمل کے لیے کافی ہے، پیغمبر کی شرح وتفصیل ضروری نہیں تو اس سے زیادہ غیر معقول کوئی بات نہیں۔ آخر تواتر کی بنیاد کیا ہوگی؟ اولین دور کے مسلمانوں کا عمل ہی بنیاد ہوگی اور

اولین دور کے مسلمانوں نے کیا یہ اعمال خود قرآن سے سمجھ کر سرانجام دیے تھے یا کسی سمجھانے والے کے کہنے کے مطابق انجام دیے تھے؟ یہ سمجھانے والا پیغمبر ہی تھا، اس نے وحیِ خفی کی روشنی میں وحیِ جلی (قرآن) کی تفصیلات بیان کیں اور صدرِ اول کے مسلمانوں نے اس کے مطابق یہ کام کیے اور یوں نسلاً بعد نسلٍ یہ کام ہوتے چلے آرہے ہیں، پھر رسول کے ان فرامین کو، جو قرآن کی تفصیلات پر مبنی تھے اور جن کو احادیث کہا جاتا ہے، مدوّن کر کے محفوظ بھی کر لیا گیا، تاکہ مرورِ ایام اور لیل و نہار کی گردشوں سے اصل احکام میں کوئی تغیر رونما نہ ہو، جیسا کہ گذشتہ انبیا کی تعلیمات کے ساتھ ہوتا آیا ہے، تو اصل ریکارڈ دیکھ کر مصلحینِ امت اصلاح کا کام کرتے رہیں، اسی کو ایک حدیث میں تجدیدِ دین سے تعبیر کیا گیا ہے:

(إِنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ لِهٰذِهِ الْأُمَّةِ عَلٰى رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا)[1]

''اللہ تعالیٰ ہر صدی کے شروع میں اس امت کے لیے ایسے لوگ پیدا فرمائے گا، جو اس کے دین کی تجدید کریں گے۔''

یہ اُمتِ مسلمہ کا خاص شرف و امتیاز ہے کہ محدثین کی بے مثال کاوشوں سے اس کا وہ دین قیامت تک کے لیے محفوظ ہو گیا ہے جو احادیث کی شکل میں اور قرآن کی تشریح و توضیح پر مشتمل ہے، ورنہ پچھلے انبیا کی تعلیمات یا تو دست بردِ زمانہ کی نذر ہو گئیں یا پھر تحریف اور ردّ و بدل کا شکار۔ لیکن آخری پیغمبر کی تعلیمات بھی محفوظ ہیں اور اس پر نازل کردہ قرآن کریم بھی۔

یہ کیسی ستم ظریفی ہے کہ اس محفوظ ذخیرۂ حدیث کی بابت یہ باور کرایا جا رہا ہے کہ اول تو اس کی محفوظیت کا دعویٰ ہی مشکوک ہے اور اگر ان میں کچھ حصہ محفوظ بھی ہے تو وہ دفترِ بے معنی ہے، کیوں کہ اس سے کسی عقیدہ و عمل یا ایمانیات کا اضافہ نہیں ہوتا۔ ؎

تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو

ایسے ہی منکرین کے بارے میں کسی نے کیا خوب کہا ہے ؎

ایک ہم ہیں کہ لیا اپنی ہی صورت کو بگاڑ
ایک وہ ہیں جنھیں تصویر بنا آتی ہے

[1] سنن أبي داود، رقم الحدیث: 238، السلسلة الصحيحة، رقم الحدیث: 599

ایک اور طریقے سے بہ لطائف الحیل حدیث کا انکار

اس سے اگلا پیرا ملاحظہ فرمائیں، اس میں بھی بہ لطائف الحیل احادیث کا انکار ہے:

''اس (قرآن) کے الفاظ کی دلالت اس کے مفہوم پر بالکل قطعی ہے۔ یہ جو کچھ کہنا چاہتا ہے، پوری قطعیت کے ساتھ کہتا ہے اور کسی معاملے میں بھی اپنا مدعا بیان کرنے سے قاصر نہیں رہتا۔ اس کا مفہوم وہی ہے، جو اس کے الفاظ قبول کر لیتے ہیں، وہ نہ ان سے مختلف ہے نہ متباین۔ اس کے شہرستانِ معانی تک پہنچنے کا ایک ہی دروازہ ہے اور وہ اس کے الفاظ ہیں، وہ اپنا مفہوم پوری قطعیت کے ساتھ واضح کرتے ہیں، اس میں کسی ریب و گمان کے لیے ہرگز کوئی گنجایش نہیں ہوتی۔''[1]

اس ساری دراز نفسی اور الفاظ کی مینا کاری کا مقصد بھی حدیثِ رسول سے قرآن کے عموم کی تخصیص کا حق سلب کرنا ہے، کیوں کہ اس گروہ کے نزدیک نبی اکرم ﷺ کا رجم کا حکم قرآن کے خلاف ہے۔ اگر موصوف یہ بات سیدھے سادے الفاظ میں کہتے تو اس کی پذیرائی نہ ہوتی، اس لیے موصوف نے ایک ماہر فن کار کی طرح نہایت چابک دستی سے حدِ رجم کے انکار کے لیے الفاظ کے طوطا مینا اس طرح اُڑائے ہیں کہ ایک عام آدمی عبارت آرائی کے حسن اور الفاظ کی جادوگری سے مسحور ہو جائے اور اس کے پسِ پردہ شعبدہ بازی تک اس کی رسائی ہی نہ ہو سکے۔ لیکن تاڑنے والے بھی قیامت کی نظر رکھتے ہیں۔

الحمدللہ ہم نے اللہ کی دی ہوئی بصیرت سے دونوں پیروں میں انکارِ حدیث کا جو جرثومہ چھپا ہوا تھا، دریافت کر لیا۔ واقعہ یہ ہے کہ دونوں پیرے بظاہر قرآن کی عظمت کے مظہر ہیں، لیکن درحقیقت اس میں حاملِ قرآن ﷺ کے اس منصبِ رسالت کا انکار ہے، جو اللہ نے تبیینِ قرآنی کا آپ ﷺ کو عطا فرمایا ہے، جس کی رُو سے قرآن میں بیان کردہ حدِ رجم کو آپ ﷺ نے کنواروں کے لیے مخصوص قرار دیا اور شادی شدہ زانیوں کے لیے حدِ رجم کا حکماً بھی اثبات فرمایا اور عملاً اس کو نافذ بھی فرمایا۔ اسی طرح دیگر کئی عمومات میں آپ نے تخصیص فرمائی اور پوری امت نے آپ ﷺ کے اس منصبِ قرآنی کے تحت آپ کی تمام تخصیصات کو قبول کیا، انھیں نہ قرآن کے خلاف سمجھا اور نہ قرآن سے تجاوز۔ بھلا ایک پیغمبر کلامِ الٰہی میں اس طرح کا تصرف کس طرح کر سکتا

---

[1] میزان: ص: 25

ہے، جو کلامِ الٰہی کے منشا کے خلاف یا الفاظِ قرآنی کی دلالت کے منافی ہو؟

حدِ رجم اللہ کا حکم ہے

اللہ تبارک وتعالیٰ نے تو واضح الفاظ میں اپنے پیغمبر کے بارے میں فرمایا ہے:

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ۝ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۝ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (الحاقۃ:44-46)

''اگر وہ ہم پر کچھ باتیں گھڑ کر لگا دیتا تو ہم اس کے دائیں ہاتھ کو (یا دائیں ہاتھ کے ساتھ) پکڑ لیتے، پھر ہم اس کی شہ رگ کاٹ دیتے۔''

یہ اللہ نے کوئی اصول بیان نہیں کیا ہے، بلکہ خاص رسول اللہ ﷺ کی بابت بتلایا ہے کہ اگر یہ کوئی بات اپنی طرف سے گھڑ کر ہماری طرف منسوب کر دیتے تو ہم سخت مواخذہ کرتے۔ اس آیت میں گویا اس بات کی وضاحت ہے کہ آپ نے اپنی طرف سے کوئی بات بنا کر اللہ تعالیٰ کے ذمے نہیں لگائی۔

اس آیت کی روشنی میں آپ رجم کی احادیث دیکھ لیں۔ ان میں آپ ﷺ نے ایک تو اس بات کو واضح فرمایا کہ رجم کی یہ حد ان زانیوں کے لیے ہے، جو شادی شدہ ہونے کے باوجود اس فعلِ شنیع کا ارتکاب کرتے ہیں۔ دوسرے، یہ بھی واشگاف الفاظ میں فرمایا کہ یہ سزا میں اپنی طرف سے نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم پر دے رہا ہوں۔ جب سورت نساء کی آیت: ﴿وَالّٰتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ﴾ (النساء:۱۵) میں بیان کردہ عبوری سزائے زنا ختم کر کے زنا کی مستقل سزا مقرر کی گئی تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

(خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلًا)[1] الحدیث

''مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، اللہ نے ان (زانی عورتوں) کے لیے راستہ بنا دیا ہے۔ یعنی مستقل سزا مقرر کر دی ہے۔''

اور پھر آپ نے یہی دو سزائیں، ایک غیر شادی شدہ کے لیے (سو کوڑے) اور شادی شدہ کے لیے رجم، بیان فرمائیں۔ نیز اسے ''کتاب اللہ'' کے فیصلے سے بھی تعبیر فرمایا، جیسا کہ پہلے گزر چکا اور مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث: 1690

اگر ہمارے پیغمبر نے یہ سزائیں یا صرف ایک سزائے رجم اپنی طرف سے گھڑی ہوتی تو آپ ﷺ یقیناً مواخذۂ الٰہی سے محفوظ نہ رہتے۔ آپ کا اس مواخذے سے محفوظ رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ حدِ رجم کی یہ سزا، وعدۂ الٰہی کے مطابق عبوری سزا کے بعد، مستقل سزا اللہ تعالیٰ ہی نے وحیِ خفی کے ذریعے سے مقرر فرمائی ہے۔ اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے اس نئے حکم کو اللہ تعالیٰ ہی کی طرف منسوب کیا ہے۔

اور بھی بعض مواقع پر آپ نے شادی شدہ زانیوں کے لیے یہ حدِ رجم بیان فرمائی اور اسے ''کتاب اللہ'' کا فیصلہ قرار دیا، جیسے: حدیث میں ایک مزدور کے والد اور ایک بیوی کے خاوند کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ اس کے بیٹے نے اس کی بیوی سے زنا کر لیا تھا۔ دونوں نے آ کر رسول ﷺ سے بیک زبان یہ کہا کہ اللہ کی کتاب کے ساتھ ہمارا فیصلہ فرمایئے! ایک نے کہا: (أَنْشُدُكَ اللّٰهَ إِلَّا قَضَيْتَ لِيْ بِكِتَابِ اللّٰهِ) (میں آپ کو اللہ کی قسم دلاتا ہوں کہ آپ صرف اللہ کی کتاب کے ساتھ میرا فیصلہ فرمائیں) دوسرے نے کہا: (نَعَمْ، فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللّٰهِ) (ہاں! ہمارے درمیان اللہ کی کتاب کے ساتھ فیصلہ فرمائیں) رسول اللہ ﷺ نے دونوں کی باتیں سن کر فرمایا:

(وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهٖ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللّٰهِ)

''قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، میں یقیناً تم دونوں کے درمیان اللہ کی کتاب کے ساتھ ہی فیصلہ کروں گا۔''

پھر آپ نے فیصلہ کیا فرمایا؟ یہی کہ ''تیرے بیٹے کو سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ہے اور عورت کے لیے اگر وہ اعترافِ جرم کر لے تو رجم کی سزا ہے۔''

چناں چہ آپ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو یہ حکم دے کر بھیجا کہ جا کر پوچھو، اگر عورت اعتراف کر لے تو اس کو رجم کر دو! حضرت انس گئے، پوچھا تو اس نے اعتراف کر لیا اور پھر رسول اللہ ﷺ کے حکم پر اس کو رجم (سنگسار) کر دیا گیا۔[1]

اس واقعے کو دیکھ لیجیے اور عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کے عہد کے واقعاتِ رجم کو دیکھ لیجیے! کسی واقعے میں

[1] صحیح مسلم، کتاب الحدود، رقم الحدیث: 1698

بھی آپ کو یہ بات نہیں ملے گی کہ یہ تفتیش و تحقیق کی گئی ہو کہ زنا کا ارتکاب کرنے والا مرد یا عورت قحبہ (زنا کی عادی مجرم، پیشہ ور زانی) اور غنڈہ، اوباش (زنا کا عادی مجرم) ہے؟ صرف اس امر کی تحقیق کی گئی کہ مجرم کنوارا ہے یا شادی شدہ۔ اس کے مطابق کوڑوں کی (غیر شادی شدہ کو) یا رجم کی (اگر وہ شادی شدہ ہوتا یا ہوتی) سزا دی گئی۔

فراہی گروہ کی جرأت رندانہ یا شوخ چشمانہ جسارت

اب یہ کہنا کہ سزائے رجم الفاظِ قرآن کی دلالت سے ثابت نہیں ہوتی اور ایسا کوئی استنباط یا استدلال جس کے الفاظِ قرآن متحمل نہ ہوں، قطعاً جائز نہیں ہے، حتی کہ پیغمبر بھی ایسا کرنے کا مجاز نہیں ہے اور پیغمبر کا یہ فعل تبیینِ قرآنی میں نہیں آتا، بلکہ یہ (نعوذ باللہ) قرآن میں تغیر و تبدل ہے جس کا حق رسول اللہ ﷺ کو بھی نہیں ہے۔

یہ فراہی، غامدی یا اصلاحی گروہ کا موقف ہے، جس کی رُو سے رسول اللہ ﷺ کا رجم کی حد نافذ کرنا اور اسے اللہ کا حکم قرار دینا، قرآن کے خلاف اور اس سے تجاوز ہے۔

اسی طرح خلفائے راشدین سمیت پوری امت کے علما و فقہا، ائمہ و محدثین، جو شادی شدہ زانی کی حد ''سزائے رجم'' سمجھتے آئے ہیں، غلط ہیں، نہ انھوں نے قرآن کو سمجھا ہے اور نہ اس سے متعلقہ حدیثی روایات کو۔ اس رجم کی حقیقت کو 14سو سال بعد اگر کسی نے سمجھا ہے تو سب سے پہلے مولانا حمید الدین فراہی ہیں، جن کی ولادت 1863ء اور وفات 1930ء میں بھارت میں ہوئی اور دیدہ دلیری کی انتہا یہ دعویٰ ہے کہ انھوں نے اس سزائے رجم کا ماخذ قرآن سے تلاش کیا ہے۔ یعنی قرآن اللہ کے پیغمبر پر نازل ہوا، لیکن پیغمبر بھی یہ نہ سمجھ سکا کہ رجم کا حکم کس آیت یا آیت کے کس لفظ سے نکلتا ہے؟

صحابۂ کرام بھی اس کا مبنیٰ نہیں سمجھ سکے، چودہ سو سال سے قرآن کی تفسیریں مختلف انداز سے بڑے بڑے ائمۂ تفسیر و حدیث لکھتے آ رہے ہیں، حتی کہ احکام القرآن پر بھی متعدد کتابیں لکھی گئیں: أحكام القرآن للقرطبي، أحكام القرآن لابن العربي، أحكام القرآن للجصاص، أحكام القرآن للتهانوي اور (نيل المرام في تفسير آيات الأحكام) (نواب صدیق حسن خان) وغیرہ ہیں۔

عام تفاسیر میں بھی آیاتِ احکام سے متعلقہ احکام و مسائل کا استنباط ہے، لیکن احکام القرآن نامی

تفاسیر کا تو تمام تر موضوع ہی وہ آیات ہیں، جن سے احکامِ شرعیہ کا اثبات یا استنباط ہوتا ہے۔ ان کے مفسرین ومولفین ایک ایک آیت سے دسیوں مسائل کا استنباط واستخراج کرتے ہیں، لیکن کسی عالم، فقیہ، امام، محدث نے آج تک یہ نہیں بتلایا کہ حکمِ رجم کا ماخذ یہ احادیث نہیں ہیں، بلکہ یہ تو غیر معتبر ہیں۔ رجم کا اصل ماخذ تو فلاں آیت قرآنی کا فلاں لفظ ہے، حتیٰ کہ قرآن فہمی کا یہ ملکہ، جو مولانا فراہی کو ملا، رسول اللہ ﷺ کو بھی (نعوذ باللہ) نصیب نہیں ہوا، اس لیے آپ ﷺ یہ تو فرماتے رہے کہ رجم کا یہ حکم اللہ کی کتاب کا فیصلہ یا اس کا حکم ہے، لیکن آپ نے مولانا فراہی یا اصلاحی اور غامدی کی طرح یہ نہیں بتلایا کہ اس کا ماخذ قرآن کی فلاں آیت اور اس کا فلاں لفظ ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے کہ امریکہ کولمبس کی دریافت ہے، اسی طرح رجم کے ماخذ قرآنی کی دریافت حمید الدین فراہی کا ''کارنامہ'' ہے۔

بتلایئے! اس جرأت رندانہ یا شوخ چشمانہ جسارت کو کیا کہا جائے ؎

کاش، کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند

عجیب وغریب تضاد یا منصب رسالت کے ساتھ مذاق

ہم یہ باتیں اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں، الفاظ ضرور ہمارے ہیں، لیکن غامدی صاحب نے جو خامہ فرسائی کی ہے اور جو لالہ وگل بکھیرے ہیں، ان کا خلاصہ یہی ہے۔ ان کے اپنے الفاظ ملاحظہ فرمایئے!

''سورۂ مائدہ کی آیات (33-34) میں اللہ تعالیٰ نے فساد فی الارض کے مجرموں کی یہ سزا بیان کی ہے کہ انھیں بدترین طریقے سے قتل بھی کیا جا سکتا ہے، سولی بھی دی جا سکتی ہے، ان کے ہاتھ پاؤں بے ترتیب کاٹے بھی جا سکتے ہیں اور انھیں جلاوطن بھی کیا جا سکتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے اس حکم کا اطلاق اپنے زمانے کی عورتوں پر کیا اور فرمایا:

''مجھ سے لو، مجھ سے لو، مجھ سے لو، اللہ نے ان عورتوں کے لیے راہ نکال دی ہے۔ اس طرح کے مجرموں میں کنوارے کنواریوں کے ساتھ ہوں گے اور انھیں سو کوڑے اور جلاوطنی کی سزا دی جائے گی۔ اسی طرح شادی شدہ مرد وعورت بھی سزا کے لحاظ سے ساتھ ساتھ ہوں گے اور انھیں سو کوڑے اور سنگ ساری کی سزا

دی جائے گی۔"[1]

"آپ کا منشا یہ تھا کہ یہ عورتیں چوں کہ محض زنا ہی کی مجرم نہیں ہیں، بلکہ اس کے ساتھ آوارہ منشی اور جنسی بے راہ روی کو اپنا معمول بنا لینے کی وجہ سے فساد فی الارض کی مجرم بھی ہیں، اس لیے ان میں سے جو اپنے حالات کے لحاظ سے نرمی کی مستحق ہیں، انھیں زنا کے جرم میں سورۂ نور کی آیت ۲ کے تحت سو کوڑے اور معاشرے کو ان کے شر و فساد سے بچانے کے لیے ان کی اوباشی کی پاداش میں سورۂ مائدہ کی آیت ۳۳ کے تحت نفی، یعنی جلاوطنی کی سزا دی جائے۔ اس طرح جن کے ساتھ کوئی نرمی برتنا ممکن نہیں ہے، وہ اس آیت کے حکم: ﴿أَنْ يُقَتَّلُوٓا﴾ (المائدۃ:33) کے تحت رجم کر دی جائیں۔"[2]

سزائے رجم کے بارے میں یہ غامدی صاحب کا موقف ہے، جسے ہم نے بعینہٖ مکمل شکل میں پیش کر دیا ہے۔ اس میں سب سے پہلے تو غامدی صاحب کی جراَتِ رندانہ کی داد دیجیے کہ انھوں نے صحیح مسلم کی حدیث اپنے استدلال میں پیش کی ہے، جس میں واضح طور پر نبیِ اکرم ﷺ نے کنوارے اور شادی شدہ دونوں کی الگ الگ سزائیں بیان فرمائی ہیں، یعنی دو قسم کے مجرموں کے لیے ایک دوسرے سے مختلف دو سزائیں تجویز کی ہیں (جس کی تائید آپ کے عمل سے بھی ہوتی ہے) اور ان دونوں مجرموں کی نوعیت بھی واضح کر دی ہے کہ ایک کی نوعیت کنوارے کی ہے اور دوسرے کی نوعیت شادی شدہ کی ہے۔ حدیث میں کوئی ابہام یا خفا نہیں ہے اور جرم کی نوعیت میں بھی کوئی ابہام نہیں ہے، یعنی وہ صرف اور صرف زنا ہے۔ اس کے علاوہ حدیث میں کوئی اشارہ ایسا نہیں ہے، جس سے یہ معلوم ہو کہ زنا کرنے والی عورت اگر زنا کی عادی اور پیشہ کرانے والی، یعنی قحبہ ہو تو پھر رجم کی سزا دی جائے گی اور اگر وہ قحبہ نہ ہو، یعنی آوارہ منش اور اوباش نہ ہو تو اس کو صرف کوڑوں کی سزا دی جائے گی۔ لیکن غامدی صاحب بیان تو رسول اللہ ﷺ کا فرمان کر رہے ہیں، لیکن آپ کے ذمے وہ بات لگا رہے ہیں، جو اس فرمان کے کسی لفظ سے نہیں نکلتی۔ اسی طرح حدیث میں زانی مرد ہو یا عورت، دونوں کے لیے سزا کا بیان ہے، لیکن غامدی صاحب اس کا اطلاق صرف زانیہ پر کر رہے ہیں، یعنی آپ نے اس میں زانیہ کی سزا بیان کی ہے۔

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث: 4414

[2] میزان، ص: 39-40

نبی اکرم ﷺ نے تو کوئی حدیث اپنی طرف سے گھڑ کر آپ کی طرف منسوب کرنے پر جہنم کی شدید وعید بیان فرمائی ہے۔ غامدی صاحب کا جرم تو اس سے بھی شدید تر ہے کہ آپ کی حدیث بیان کر کے اپنا من گھڑت نظریہ آپ کے ذمے لگا رہے ہیں، جس کا اس حدیث میں کوئی اشارہ تک نہیں ہے ع

چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد

یا قدرے تصرف کے ساتھ ؎

وہ بات ان کو بہت خوشگوار لگتی ہے
حدیث میں جس بات کا کوئی ذکر نہیں

موصوف حدیثِ مذکور بیان کر کے کتنی بے باکی سے کہتے ہیں:

''آپ کا منشا یہ تھا کہ یہ عورتیں چوں کہ محض زنا ہی کی مجرم نہیں ہیں، بلکہ آوارہ منشی اور جنسی بے راہ روی کو اپنا معمول بنا لینے کی وجہ سے فساد فی الارض کی مجرم بھی ہیں۔۔۔۔''

سوال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کا یہ منشا آپ کو کس طرح معلوم ہوا؟ حدیث میں تو اس کا کوئی قرینہ اور اشارہ نہیں ہے۔ کیا آپ کو وحی کے ذریعے سے بتلایا گیا ہے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ اوباشی، آوارہ منشی، غنڈہ گردی یا جنسی بے راہ روی کی کوئی الگ سزا کا اسلام میں کوئی تصور ہے؟ اسلامی لٹریچر میں حدود و تعزیرات پر جو کتابیں تحریر کی گئی ہیں یا احادیث کی کتابوں میں حدود کے ابواب ہیں یا مفسرین نے آیاتِ حدود کی جو تفسیریں کی ہیں، کیا کہیں بھی اوباشی اور آوارہ منشی کی کوئی سزا کسی نے بیان کی ہے؟

قرآن مجید میں یقیناً آیتِ محاربہ موجود ہے اور اس کے مرتکبین کو جمع کے صیغے کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس میں ایسے منظم جتھے یا ٹولے کا ذکر ہے جو اسلامی حکومت کے خلاف باغیانہ سرگرمیوں میں ملوث ہو یا لوگوں کے جان و مال کے لوٹنے اور قتل و غارت گری کے مرتکب ہوں، ان کے لیے یہ چار سزائیں بیان کی گئی ہیں کہ خلیفۂ وقت اس ٹولے کے جرائم کے مطابق ان میں سے کوئی بھی ایک سزا ان کو دے سکتا ہے۔ لیکن فراہی گروہ سے پہلے کسی مفسر، کسی فقیہ، کسی امام اور عالم نے اس محاربہ کے مرتکبین میں زنا کے

مرتکبین کو شامل نہیں کیا۔ کیوں؟ اس لیے کہ زنا کاری تو ایک خفیہ کارروائی ہے، اس سے فساد فی الارض کس طرح برپا ہوگا؟ فساد فی الارض تو ایسے منظم جتھے سے پھیلتا ہے، جس کے پاس کچھ قوت وطاقت ہو جس کی وجہ سے وہ حکومت کے لیے یا عوام کے جان ومال کے لیے چیلنج بن جائے۔

ہمارے ملک میں قحبہ خانے کھلے ہوئے ہیں، وہاں پیشہ ور عورتیں بدکاری کرواتی ہیں۔ مرد بھی وہاں جا کر اس جرم کا ارتکاب کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو نہ اوباش اور آوارہ منش کہا جاتا ہے اور نہ ان سے زمین میں فساد پھیلتا ہے، پھر ان کو محاربین قرار دے کر کس طرح ان پر محاربہ کی سزا نافذ کی جاسکتی ہے؟

خیال رہے قحبہ عورتیں غارت گرِ دین وایمان یقیناً ہیں، راہزنِ تمکین و ہوش بھی ہیں۔ علاوہ ازیں اللہ کی نافرمانی کی وجہ سے ان کا عملِ بدکاری زمین میں فساد اور بگاڑ کا بھی یقیناً باعث ہے، جس کی اجازت ایک اسلامی ملک میں نہیں دی جاسکتی، لیکن محاربین کا فساد فی الارض اور نوعیت کا ہے، اس سے ملک میں لا اینڈ آرڈر کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے، راستے پُرخطر ہو جاتے ہیں، حکومت کمزور ہو تو ملک کی سالمیت و بقا بھی داؤ پر لگ جاتی ہے، اسی لیے اس جرم کی سخت سزا مقرر کی گئی ہے۔ اس کے برعکس گناہوں اور معصیت کاری سے جو فساد فی الارض رونما ہوتا ہے، اس کی نوعیت حرابے کے فساد سے یکسر مختلف ہے، اسی لیے شریعت نے ان دونوں فسادوں کا حکم ایک ہی بیان نہیں کیا ہے۔

پھر سب سے بڑھ کر یہ سوال ہے کہ محاربہ کی سزا ''رجم'' آج تک اس گروہ سے پہلے کسی نے بیان کی ہے؟ یہ کہنا کہ تقتیل مبالغے کا صیغہ ہے، جس کا مطلب ہے برے طریقے سے قتل کرنا، اس لیے رجم بھی اس کے مفہوم میں شامل ہے، لیکن یہ گروہ عرب کے جاہلی ادب کو قرآن فہمی میں سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ جاہلی ادب سے کوئی ایک مثال پیش کر کے دکھائیں کہ کسی شاعر نے یا کسی بڑے ادیب نے ''تقتیل'' کو رجم کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ محض ایک گروہ کے تحکم اور دھاندلی سے تو ''تقتیل'' کا معنی رجم نہیں ہوسکتا۔ یہ قرآن کا لفظ ہے جسے چودہ سو سال سے علما، فقہا اور ائمہ محدثین پڑھتے، اس کی تفسیر و وضاحت کرتے آئے ہیں، آخر کس نے اس کا معنی رجم کیا ہے؟ یا یہ کہا ہے کہ اس کے مفہوم میں رجم بھی آسکتا ہے؟ اسی طرح یہ عربی زبان کا لفظ ہے، عربی لغت میں، عرب کے اہلِ کلام میں، عرب کے دیوانِ جاہلیت میں اس کا معنی کسی نے رجم کیا ہے یا رجم کو اس کے مفہوم میں شامل کیا ہے؟

پھر ان سب سے بڑھ کر یہ سوال ہے کہ قرآن میں معنوی تحریف کر کے شریعت سازی کا حق اس گروہ کو کس طرح حاصل ہو گیا ہے؟ ﴿اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا﴾ (المائدۃ:33) کے مفہوم میں رجم کو شامل کرنا، قرآن میں تحریفِ معنوی ہے اور اس تحریفِ معنوی کی بنیاد پر اسلام میں اوباشی اور آوارہ منشی کی ایک نئی سزا مقرر کرنا، شریعت سازی نہیں ہے تو کیا ہے؟ اسے تشریح و تفسیر تو نہیں کہا جا سکتا، کسی لفظ کی تشریح میں ایک شرعی حکم کا ایجاد کرنا، تشریح نہیں، شریعت سازی کہلائے گا۔

زانی یا زانیہ کو، چاہے وہ زنا کے کتنے ہی عادی ہوں، اول تو یہ بالعموم عادی یا غیر عادی کا پتا چلانا ہی مشکل ہے، اگر پتا چل بھی جائے تو اسے نہ محارب کہا جاتا ہے اور نہ سمجھا جاتا ہے اور نہ کسی نے عادی زانی کے لیے رجم کی سزا ہی تجویز کی ہے۔ پھر ستم بالائے ستم، اسے قرآنی سزا کہنا ایسی شوخ چشمانہ جسارت ہے، جس کی جرأت چودہ سو سال کی تاریخ میں کسی کو نہیں ہوئی۔

اسی لیے ہم پورے یقین و اذعان سے کہتے کہ فراہی کی یہ جسارت قرآنِ کریم کی معنوی تحریف بھی ہے، جو یہودیانہ تلبیس کاری ہے اور شریعت سازی بھی ہے، جس کا حق اللہ اور اس کے رسول کے سوا کسی کو حاصل نہیں۔

شریعت سازی کا حق ابوبکر و عمر کو نہیں تو فراہی گروہ کو یہ حق کیسے حاصل ہو گیا؟

غامدی صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں کہ شریعت سازی کا حق رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں، حتی کہ ابوبکر و عمر کو بھی یہ حق حاصل نہیں۔

چناں چہ وہ شراب کی حد ''چالیس کوڑے'' کو پہلے تو ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ یہ انھوں نے اپنے دورِ خلافت میں مقرر کی۔ پھر کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں یہ دیکھا کہ لوگ اس جرم سے باز نہیں آتے تو اسے اَسّی کوڑے میں بدل دیا۔ پھر ابن رشد کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''جمہور کا مذہب اس معاملے میں صحابہ کرام کے ساتھ سیدنا فاروق کی مشاورت پر مبنی ہے، جو اس وقت ہوئی، جب ان کے زمانے میں لوگ کچھ زیادہ شراب پینے لگے اور سیدنا علی نے مشورہ دیا کہ حدِ قذف پر قیاس کرتے ہوئے اس کی سزا بھی اسّی کوڑے مقرر کر دی جائے۔ چناں چہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے استدلال میں انھوں نے فرمایا: یہ جب پیے گا تو مدہوش ہوگا اور مدہوش ہوگا تو بکواس کرے گا اور بکواس

کرے گا تو دوسروں پر جھوٹی تہمتیں بھی لگائے گا۔"[1]

ابن رشد کا یہ اقتباس نقل کر کے غامدی صاحب فرماتے ہیں:

"اس سے واضح ہے کہ یہ (سزا) ہرگز شریعت نہیں ہوسکتی۔ اس زمین پر قیامت تک کے لیے یہ حق صرف محمد رسول اللہ ﷺ کو حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو شریعت قرار دیں اور جب ان کی طرف سے کوئی چیز شریعت قرار پا جائے تو پھر صدیق و فاروق بھی اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کر سکتے۔ یہ (سزا) اگر شریعت ہوتی تو نہ سیدنا صدیق اسے چالیس کوڑوں میں تبدیل کرتے اور نہ سیدنا فاروق ان چالیس کو اسّی میں بدلتے۔ اس صورت میں یہ حق ان میں سے کسی کو بھی حاصل نہیں تھا۔۔۔ چناں چہ ہم پورے اطمینان کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حد نہیں ہے، بلکہ محض تعزیر ہے، جسے مسلمانوں کا نظمِ اجتماعی (حکمران)، اگر چاہے تو برقرار رکھ سکتا ہے اور چاہے تو اپنے حالات کے لحاظ سے اس میں تغیر و تبدل کر سکتا ہے۔"[2]

شراب نوشی کی سزا "چالیس کوڑے" حدِ شرعی ہے

اس پورے اقتباس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں شرابی کو صرف زدوکوب کیا گیا ہے، کوڑے نہیں مارے گئے۔ سب سے پہلے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے 40 کوڑے مارے، پھر حضرت عمر نے 40 کو اسی کوڑوں میں تبدیل کر دیا، لہٰذا معلوم ہوا کہ شراب نوشی کی حد چالیس کوڑے نہیں ہے، بلکہ یہ کوڑے تعزیری سزا ہے، جو حاکمِ وقت کی صواب دید پر منحصر ہے، وہ کوئی بھی سزا دے سکتا ہے۔

شراب نوشی کی سزا کو حدِ شرعی سے خارج کرنے کے لیے غامدی صاحب نے پہلے تو ان صحیح احادیث کو ذکر نہ کر کے گویا ان کو رد کر دیا ہے، جن میں صراحت ہے کہ ۴۰ کوڑوں کی یہ سزا خود نبیِ اکرم ﷺ نے دی ہے۔ چناں چہ صحیح مسلم میں ہے کہ نبیِ مکرم ﷺ کے پاس ایک شخص لایا گیا، جس نے شراب پی تھی، آپ نے اس کو دو چھڑیوں کے ساتھ تقریباً چالیس کوڑے لگائے، اسی روایت میں آگے ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بھی ایسا ہی کیا، پھر جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو انھوں نے لوگوں سے مشورہ کیا، عبدالرحمن (بن عوف) نے کہا: سب سے ہلکی حد

---

[1] بدایة المجتهد: 332/2

[2] برہان، ص: 138-139 طبع پنجم

اسّی کوڑے ہیں، چناں چہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کا حکم دے دیا۔ [1]

اسی صحیح مسلم میں یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ سیدنا عثمان کی خلافت میں سیدنا ولید کو لایا گیا، جن کی شراب نوشی پر دو شخصوں نے گواہی دی۔ سیدنا عثمان نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے کہا: اُٹھیے! اور اس کو کوڑے ماریے! سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے سیدنا حسن کو کہا: اے حسن! اُٹھ اور اس کو کوڑے مار! حضرت حسن نے کہا: یہ ناخوشگوار کام بھی وہی کرے، جو اس حکومت سے فائدہ اُٹھا رہا ہے۔ گویا انھوں نے ناراضی کا اظہار کیا۔ سیدنا عثمان نے سیدنا عبداللہ بن جعفر سے کہا: آپ اسے کوڑے ماریے! چناں چہ انھوں نے کوڑے مارنے شروع کیے، حضرت علی گنتے رہے، جب چالیس کوڑے پورے ہو گئے تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کہا: بس! اب رُک جائیں۔ پھر کہا: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چالیس کوڑے مارے، سیدنا ابوبکر نے بھی چالیس مارے اور عمر نے اسّی مارے اور سب سنت ہیں اور یہ مجھے زیادہ محبوب ہیں۔ [2]

ان دونوں روایتوں میں صراحت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکر صدیق نے شراب نوش پر جو حد جاری کی، وہ چالیس کوڑے تھی۔ تاہم عہدِ رسالت کے بعض واقعات میں صرف زدوکوب کرنے کا بھی ذکر ہے، کوڑے مارنے کا نہیں۔ اس کی بابت علما نے وضاحت کی ہے کہ یہ واقعات اس کی حد مقرر کرنے سے پہلے کے ہیں، لیکن بعد میں مذکورہ حد مقرر کر دی گئی، جس پر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دور میں بھی عمل کیا گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چالیس کے بجائے اسّی کر دیے، اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ انھوں نے اس کو حد نہیں سمجھا، بلکہ اس اضافے کی وجہ بھی خود غامدی صاحب کے نقل کردہ اقتباس میں موجود ہے کہ ان کے دور میں اس سزا کو ناکافی سمجھتے ہوئے شراب نوشی میں اضافہ ہو گیا تھا، جس کے سدّ باب کے لیے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس سزا کو دوگنا کر دیا، جس کا مطلب یہ تھا کہ چالیس تو حد شرعی ہے اور مزید چالیس یہ بطورِ تعزیر ہے، تاکہ لوگ اس جرم سے باز رہیں۔

علاوہ ازیں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے اس اِقدام پر کسی صحابی نے بھی نکیر نہیں کی اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے بھی اسے سنت ہی سے تعبیر کیا، کیوں کہ یہ اضافہ ایک خلیفہ راشد نے کیا تھا اور نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

﴿ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّيْنَ ﴾

---

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث: 1706

[2] صحیح مسلم، کتاب الحدود، رقم الحدیث: 1707

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اضافہ بھی سنت ہی کہلائے گا۔ اُن کے اس اقدام کی وجہ سے شراب نوشی کی حد، حد نہیں رہے گی، بلکہ تعزیر بن جائے گی، ایسا سمجھنا یا باور کرانا یکسر غلط ہے۔ تاہم دونوں صورتیں سنت ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اصل حد چالیس کوڑے ہی ہے اور اگر تادیب و تنبیہ کے طور پر اس میں اضافے کی ضرورت محسوس کی جائے تو اسّی کوڑے بھی مارے جاسکتے ہیں اور یہ بھی سنت ہی ہوں گے۔

انکارِ حدیث کا مطلب اور فراہی گروہ کی حیثیت

اس تفصیل سے ایک بات یہ واضح ہوئی کہ غامدی صاحب کا یہ دعویٰ کہ حدیث کے بارے میں ان کے موقف اور ائمۂ سلف کے موقف میں بال برابر بھی فرق نہیں، سراسر جھوٹ اور فریب ہے۔ ائمۂ سلف کا شیوہ یہ کبھی نہیں رہا کہ وہ پہلے اپنے طور پر ایک نظریہ گھڑیں، پھر اس کی تائید میں کیسی بھی روایت مل جائے، چاہے وہ یکسر ضعیف ہی ہو، وہ اس کو قبول کرلیں اور جو ان کے خود ساختہ نظریے کے خلاف ہو، اس کو رد کردیں۔ یہ رویہ ان کا نہیں، منکرینِ حدیث کا ہے۔ جن کو منکرینِ حدیث کہا اور قرار دیا جاتا ہے، یہ نہیں ہے کہ وہ حدیث کو بالکل نہیں مانتے، ان کی کتابیں دیکھ لیجیے، وہ بھی احادیث سے استدلال کرتے اور ان کو پیش کرتے ہیں، لیکن اس کے باوجود ان کو منکرینِ حدیث سمجھا اور کہا جاتا ہے۔ کیوں؟ اس کی تین وجوہ ہیں:

1. وہ حدیث کو ماخذِ شریعت نہیں سمجھتے اور وہ اس کی تشریعی حیثیت کے منکر ہیں۔
2. وہ حدیث کے بارے میں شکوک و شبہات پھیلاتے اور اُن کی عدمِ محفوظیت کے دعوے کرتے ہیں۔
3. حسبِ ضرورت وہ ہر گری پڑی روایت کو تو اپنا لیتے ہیں کہ ان سے ان کے خود ساختہ نظریات کو کچھ سہارا میسر آجاتا ہے، لیکن صحیح روایات کو وہ پرِکاہ کے برابر بھی حیثیت دینے کے لیے تیار نہیں۔ جیسے غامدی صاحب نے ''بدایۃ المجتہد'' کے حوالے سے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا جو اثر نقل کیا ہے، وہ معضل (منقطع) ہے اور منکر بھی ہے، اس کے معنی میں بھی نکارت ہے، اس لیے کہ ہذیان گوئی تو بے ارادہ ہوتی ہے اور افترا تو وہ ہے جو عمداً ہو، اس لیے اسّی کوڑوں کے لیے یہ معقول دلیل نہیں ہے۔ [1]

آپ سرسید سے لے کر غلام احمد پرویز تک دیکھ لیجیے، ان کے افکار و نظریات اور ان کے لٹریچر میں یہ تینوں

---

[1] سبل السلام: 30/4

باتیں نمایاں طور پر ملیں گی اور ہمیں یہ کہتے ہوئے نہایت دُکھ اور افسوس ہو رہا ہے کہ فراہی گروہ کے اکابر و اصاغر، سب کا رویہ بھی حدیث کے بارے میں بالکل یہی ہے، سرِ مو فرق نہیں ہے۔

ائمۂ سلف کا رویہ حدیث کے بارے میں کیا رہا ہے اور اب بھی ان کے پیروکار اہلِ اسلام کا رویہ کیا ہے؟ وہ یہ ہے کہ وہ اپنی طرف سے کوئی نظریہ گھڑ کر ''دلائل'' تلاش نہیں کرتے، بلکہ قرآن کریم اور اس کی قولی و عملی تفسیر، حدیثِ نبوی، سے جو کچھ ملتا، ثابت ہوتا ہے، اس کو وہ حرزِ جان اور آویزۂ گوش بنا لیتے ہیں اور اس پر عمل کو دین و دنیا کی سعادت کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔

دوسرے نمبر پر ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ نے قرآن کی حفاظت فرمائی ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اس قرآن کے اجمال کی تفصیل اور اس کے عموم کی تخصیص کرنے والی احادیث کو بھی محفوظ کر دیا ہے، کیوں کہ اس کے بغیر قرآن کی حفاظت کا مقصد ہی پورا نہیں ہوتا، جب اس کا سمجھنا ہی مشکل، بلکہ ناممکن ہوتا تو اس کو محفوظ کر دینے سے کیا ہوتا؟ اس کی محفوظیت کا فائدہ تو تب ہی ہے، جب اس کی وہ تبیین بھی محفوظ ہوتی، جس کو حدیث کہا جاتا ہے۔ اس لیے اہلِ اسلام کا بجا طور پر یہ عقیدہ ہے کہ حدیثِ رسول بھی الحمدللہ اسی طرح محفوظ ہے، جیسے قرآنِ کریم محفوظ ہے۔ 263

تیسرے، حدیثِ رسول کے محفوظ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جن محدثین نے ان احادیث کو جمع اور مدون کیا ہے، انھوں نے اپنے طور پر چھان پھٹک اور نقد و تحقیق کے بعد احادیث کو اپنی کتابوں میں درج کیا ہے۔ تاہم نقد و تحقیق میں کچھ نے تو نہایت اعلیٰ معیار سے کام لیا ہے، جس کی وجہ سے ان کا مجموعۂ احادیث اصح الکتب بعد کتاب اللہ کا درجہ پا گیا، جیسے: صحیح بخاری ہے اور اس کے بعد صحیح مسلم ہے۔ ان دونوں کی صحت، بلکہ اصحیت اُمتِ مسلمہ میں مسلّم اور متفق علیہ ہے، اسی لیے ان کو صحیحین (صحیح حدیث کی دو کتابیں) کہا جاتا ہے۔

چناں چہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

(أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع، صحيح بالقطع، وأنهما متواتران إلى مصنفيهما، وأنه كل من يهوّن أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين)[1]

---

[1] حجة الله البالغة: 134/1، طبع لاہور

''صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی بابت محدثین کا اتفاق ہے کہ ان میں جتنی بھی متصل مرفوع احادیث ہیں، وہ قطعی طور پر صحیح ہیں اور وہ اپنے مصنفین تک متواتر ہیں۔ نیز یہ کہ جو شخص بھی ان دونوں (مجموعہ ہائے حدیث) کی شان گھٹاتا ہے، وہ بدعتی ہے اور مومنوں کا راستہ چھوڑ کر کسی اور راستے کا پیروکار ہے۔''

چوتھی بات یہ ہے کہ محدثین نے نقد و تحقیق کے اصول و قواعد اور جرح و تعدیل کے ضوابط مرتب کرنے کے ساتھ ساتھ راویانِ احادیث کے مکمل حالاتِ زندگی بھی جمع اور مرتب فرما دیے ہیں، ان دونوں قسم کے علوم کو اصولِ حدیث اور اسماء الرجال کہا جاتا ہے۔ ان دونوں بے مثال علوم کی کتابوں سے احادیث کی نقد و تحقیق کا کام ہر وقت کیا جا سکتا ہے اور یہ کام اب تک جاری بھی ہے۔ چناں چہ انہی اصولوں کی روشنی میں سننِ اربعہ (ابوداود، ابن ماجہ، نسائی اور ترمذی) کی روایات کی چھان پھٹک اسی دور میں ہوئی۔ مسند احمد اور الجامع الصغیر اور دیگر کئی کتب کو چھانا اور پھٹکا گیا ہے اور صحیح و ضعیف کو الگ الگ کر دیا گیا ہے۔

پانچویں بات یہ ہے کہ اہلِ اسلام حدیث کے بارے میں شکوک و شبہات کا شکار نہیں ہیں، بلکہ نقد و تحقیقِ حدیث کے محدثانہ اصول و ضوابط کی روشنی میں جو احادیث پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہیں، ان کو تسلیم اور جو اُن کے معیارِ صحت پر پوری نہیں اُترتی، ان کو رد کر دیتے ہیں۔

چھٹی بات یہ کہ اہلِ اسلام احادیث کے اس ذخیرے کو مجموعۂ رطب و یابس قرار دے کر یہ نہیں کہتے: ایں دفتر بے معنی غرقِ مئے ناب اولیٰ۔ بلکہ اس کی غواصی کر کے اس سے لولؤ و لالہ نکالنے کی جستجو کرتے رہتے ہیں اور یہ غواصی الل ٹپ نہیں ہوتی، بلکہ انہی بے مثال اصولوں کی روشنی میں ہوتی ہے، جو محدثین نے وضع اور مرتب کیے ہیں۔ رحمهم الله وشكر مساعيهم۔

خود ساختہ نظریۂ رجم کی بے ثباتی اور شریعت سازوں کی بے چارگی

غامدی صاحب کے اندازِ تحقیق سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان کا رویہ منکرینِ حدیث کے رویے سے مختلف نہیں۔ انھوں نے شراب نوشی کے بارے میں یہ نظریہ گھڑا کہ اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، بلکہ اس میں تعزیر ہے۔ اس کے لیے انھوں نے صحیح حدیثیں نظر انداز کر دیں اور سیدنا علی کی طرف منسوب بے بنیاد قول کو مدارِ استدلال بنا لیا، جس کا ترجمہ خود انھوں نے کیا ہے:

''چناں چہ بیان کیا جاتا ہے'' اس کے عربی الفاظ ہیں: (کما قیل عنه)

اور (قِیۡلَ) کے ساتھ جو بیان کیا جاتا ہے، اس کی حیثیت خود غامدی صاحب کی زبان سے سنیے! وہ اپنے خلاف ایک تنقیدی مضمون کے جواب میں لکھتے ہیں:

''خود مصنف نے اسے (قِیۡلَ) کے ساتھ ذکر کیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ کسی مجہول شخص کی رائے ہے، جس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ کون تھا اور کہاں اس نے یہ معنی بیان کیے تھے۔''[1]

اسی طرح حدِ رجم کا معاملہ ہے۔ انھوں نے یا ان کے اکابر نے نظریہ گھڑا کہ یہ شادی شدہ زانی کی حد نہیں ہے، بلکہ ہر قسم کے زانی کی ایک ہی حد ہے اور وہ ہے سو کوڑے۔ چناں چہ انھوں نے اس سے متعلق تمام صحیح روایات کی تغلیط و تردید کو اپنا مشن بنا لیا اور آیتِ محاربہ میں لفظ (تقتیل) سے اوباش قسم کے زانی مرد اور زانی عورت کے لیے رجم کی سزا کا استنباط فرمایا، لیکن ع

کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے!

کے مصداق بیچارے ہاتھ پیر مار رہے ہیں، لیکن سوائے نامرادی و ناکامی کے کچھ حاصل نہیں ہو رہا اور نہ ۔ان شاء اللہ۔ حاصل ہوگا۔ اس لیے کہ اسلاف اور امت کے اجماع سے ہٹ کر جو بھی اپنی الگ راہ اپنائے گا، ذلت و رسوائی کے سوا اس کے کچھ ہاتھ نہیں آئے گا۔

﴿وَ یَتَّبِعۡ غَیۡرَ سَبِیۡلِ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ نُوَلِّہٖ مَا تَوَلّٰی وَ نُصۡلِہٖ جَہَنَّمَ ؕ وَ سَآءَتۡ مَصِیۡرًا﴾ (النساء:115)

''اور مومنوں کے راستے کے سوا (کسی اور) کی پیروی کرے، ہم اسے اسی طرف پھیر دیں گے، جس طرف وہ پھرے گا اور ہم اسے جہنم میں جھونکیں گے اور وہ بری لوٹنے کی جگہ ہے۔''

چناں چہ رجم کے بارے میں غامدی صاحب کی بیچارگی قابلِ دید ہے۔ جب ان پر یہ واضح کیا گیا کہ (تقتیل) کے لفظ یا اس کے مفہوم میں رجم کسی طرح بھی شامل نہیں ہو سکتا تو بالآخر یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے کہ وحیِ خفی کے ذریعے سے رسول اللہ ﷺ کو بتلایا گیا کہ (تقتیل) کے مفہوم میں رجم بھی شامل ہے۔ لیکن یہاں پھر یہ سوال منہ کھولے سامنے آ کھڑا ہوا کہ جنابِ من! آپ تو یہ بات ماننے کے لیے تیار ہی نہیں ہیں کہ رسول اللہ ﷺ وحیِ

---

[1] برہان، ص: 284

خفی سے ایسا کوئی حکم دے سکتے ہیں، جو قرآن میں نہ ہو، آپ کے نزدیک تو ایسا حکم قرآن میں تغیر وتبدل ہے، جس کا حق کسی کو بھی حاصل نہیں ہے تو کیا قرآن کے لفظ (تقتیل) سے رجم مراد لینا، جس کا ذکر قرآن میں نہیں ہے، قرآن میں تغیر وتبدل نہیں ہے؟ یا شریعت سازی نہیں ہے؟ شریعت سازی کا یہ حق صدیق وفاروق کے لیے آپ نہیں مانتے تو آپ کے امامِ اول اور آپ کو شریعت سازی کا یہ حق کیسے حاصل ہو گیا؟

اہلِ اسلام کہتے ہیں کہ قرآن میں زانی اور زانیہ کی جو سزا (سو کوڑے) بیان ہوئی ہے، حدیثِ رسول کی رُو سے وہ کنواروں کی سزا ہے اور شادی شدہ زانیوں کی سزا رجم ہے، جو رسول اللہ ﷺ نے مقرر فرمائی ہے اور اس کے مطابق آپ نے رجم کی سزا دی بھی ہے، آپ کے بعد خلفائے راشدین نے بھی یہ سزا دی اور اس کے حدّ شرعی ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے۔

فراہی گروہ، مولانا حمید الدین فراہی سے لے کر مولانا اصلاحی، غامدی اور عمار ناصر تک، سب رجم کی صحیح، متواتر اور متفق علیہ روایات کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ ان احادیث سے حدِّ رجم کا اِثبات قرآن کے خلاف اور قرآن میں ردّ وبدل ہے اور یہ حق رسول اللہ ﷺ کو بھی حاصل نہیں ہے۔

اُمتِ مسلمہ کے اجماع کے برعکس فراہی گروہ کہتا ہے کہ رجم ایک تعزیری سزا ہے نہ کہ حدِّ شرعی، اور یہ شادی شدہ زانیوں کو نہیں، بلکہ اوباش قسم کے زانیوں کے لیے ہے اور وہ بھی وقت کے حکمران کی صواب دید پر منحصر ہے۔ اس کی دلیل کوئی حدیث نہیں، کیوں کہ وہ تو ویسے ہی ان کے نزدیک غیر معتبر ہے۔ صرف ان کے امامِ اول کا قرآن کے لفظ (تقتیل) سے استنباط ہے، جس استنباط کی کوئی تائید کسی مفسر، محدث، فقیہ، امام نے نہیں کی، اور عربی لغت اور عرب کے دیوانِ جاہلیت سے بھی اس معنی کی تائید نہیں ہوتی۔ اس کی تائید صرف ان کے تلامذہ، پھر تلامذہ کے تلامذہ اور تلامذہ کے تلامذہ کر رہے ہیں!!

اُمتِ مسلمہ کا نظریۂ رجم قرآن وحدیث کے ٹھوس دلائل پر مبنی ہے، اسی لیے وہ عہدِ رسالت سے آج تک مسلّم چلا آ رہا ہے۔ گویا اس کی عمر چودہ سو سال اور ایک رُبع صدی ہے۔

فراہی نظریۂ رجم یکسر بے دلیل، بلکہ قرآن کی معنوی تحریف اور شریعت سازی پر مبنی ہے اور اس کی عمر ایک صدی سے بھی کم ہے یا زیادہ سے زیادہ ایک صدی سمجھی جا سکتی ہے۔ یہ خود ساختہ نظریہ کسی دلیل پر قائم نہیں ہے،

بلکہ اس کی ساری بنیاد ایک استاذ کے سلسلۂ تلمذ، اس کے خوانِ علم کی ریزہ چینی اور اس کی اندھی تقلید پر قائم ہے۔ أعاذنا اللہ منها۔

لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا!

ہاں، یاد آیا کہ ہم نے غامدی صاحب کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وحیِ خفی کے ذریعے سے اوباشی کی سزا ''رجم'' مقرر کی ہے اور اس پر ہم نے ان سے یہ سوال بھی کیا ہے کہ آپ تو وحیِ خفی کے ذریعے سے قرآن میں ''اضافے'' یا ''تبدل و تغیر'' کو تسلیم ہی نہیں کرتے تو پھر آپ کی خانہ ساز ''سزائے رجم'' وحیِ خفی سے کس طرح ثابت ہو سکتی ہے؟ یہ ہمارا سوال قائم ہے۔ اب اس کا حوالہ ملاحظہ فرمائیں۔

جناب غامدی صاحب سورت نساء کی آیت میں بیان کردہ عبوری سزائے زنا اور پھر حدیث: (خُذُوْا عَنِّي...) میں بیان کردہ مستقل سزا کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ان ہدایات سے واضح ہے کہ ان کا تعلق عبوری دور سے تھا۔ چناں چہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی زیرِ بحث روایت (خُذُوْا عَنِّي...) کا مدعا درحقیقت یہی ہے کہ بعد میں نبیِ اکرم ﷺ کو وحیِ خفی کے ذریعے سے ہدایت کی گئی کہ یہ چوں کہ زنا ہی کے مجرم نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی وجہ سے فساد فی الاض کے مجرم بھی ہیں، اس لیے ان میں سے ایسے مجرموں کو جو اپنے حالات کی نوعیت کے لحاظ سے رعایت کے مستحق ہیں، زنا کے جرم میں نور کی آیت ۲ کے تحت سو کوڑے اور معاشرے کو ان کے شر و فساد سے بچانے کے لیے ان کی اوباشی کی پاداش میں مائدہ کی آیت کے تحت نفی، یعنی جلا وطنی کی سزا دی جائے اور ان میں وہ مجرم جنھیں کوئی رعایت دینا ممکن نہیں ہے، مائدہ کی اسی آیت کے تحت رجم کر دیے جائیں۔''[1]

غامدی صاحب کی یہ سخن سازی ہم پہلے بھی ان کی کتاب ''میزان'' کے حوالے سے نقل کر آئے ہیں، جس کا حوالہ وہ ہر اہم مبحث میں دیتے ہیں۔ یہاں ان کا یہ موقف ان کی دوسری کتاب ''برہان'' سے نقل کیا گیا ہے، جو بعینہٖ وہی ہے جو پہلے بیان ہوا، لیکن اسے دوبارہ نقل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ وہ ہر جگہ اور ہر موقع پر بہ تکرار و بہ

[1] برہان، ص: 126

اصرار یہ کہتے ہیں اور مسلسل کہہ رہے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ وحیِ خفی کے ذریعے سے بھی کوئی ایسا حکم دے سکتے ہیں، جو قرآن میں نہیں ہے، وہ اسے قرآن میں تغیر و تبدل قرار دیتے ہیں، لیکن یہاں بال آخر یہ کہنے اور اعتراف کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں کہ رجم کا فراہی گروہ کا ساختہ پرداختہ نظریہ وحیِ خفی کے ذریعے سے آپ نے بیان فرمایا ہے۔ پہلے وحیِ خفی کا انکار تھا، اب اپنی بات منوانے کے لیے اسی کا سہارا لے رہے ہیں، چہ خوب ؎

اُلجھا ہے پاؤں یار کا زلفِ دراز میں
لو آپ اپنے دام میں صیّاد آ گیا

گویا اُمتِ مسلمہ اگر یہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وحیِ خفی کے ذریعے سے قرآن میں بیان کردہ سزا کو کنواروں کے ساتھ خاص کر دیا ہے اور شادی شدہ زانیوں کے لیے رجم کی سزا مقرر فرمائی ہے تو یہ قرآن میں تغیر و تبدل ہے، جس کا حق رسول اللہ ﷺ کو بھی نہیں ہے۔ حالاں کہ وحیِ خفی کی یہ روایاتِ رجم تقریباً تین درجن صحابہ سے مروی ہیں، لیکن غامدی صاحب پہلے تو مانتے ہی نہیں تھے کہ وحیِ خفی سے بھی آپ کوئی حکم دے سکتے ہیں، لیکن جب اس بات کو مانا تو وحیِ خفی کس کو قرار دیا؟ اپنے خودساختہ امام کے خودساختہ مفہوم پر خودساختہ نظریۂ رجم کو؟ إنا لله وإنا إليه راجعون۔ کتنا بڑا اتہام ہے جو اس ظالم شخص نے رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ گرامی پر باندھا ہے۔﴿سُبْحٰنَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ﴾ ؎

تغافل سے جو باز آیا جفا کی
تلافی کی بھی ظالم نے تو کیا کی

غامدی صاحب اہلِ اسلام کے نظریۂ رجم کی درجنوں روایات کو تو تسلیم نہیں کرتے۔ ہم ان سے مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ فراہی نظریۂ رجم کی ایک حدیث پیش کر دیں، جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہو کہ جو آوارہ منش اور اوباش قسم کا زانی ہوگا، اس کو زنا کی نہیں، بلکہ اوباشی کی پاداش میں سزائے رجم، حد کے طور پر نہیں، بلکہ تعزیر کے طور پر دی جائے گی۔

محترم! یہ فراہی نظریۂ رجم آپ کی یا آپ کے استاذ امام کی سخن سازیوں، لن ترانیوں اور لاف گزاف باتوں

سے ثابت نہیں ہوگا، بلکہ ٹھوس دلیل سے ثابت ہوگا اور نہ رجم کی متواتر روایات کو خبرِ آحاد کہہ دینے سے یا ان کی الٹی سیدھی باطل تاویلات کے ذریعے سے کنڈم کرنے کی مذموم اور ناپاک سعی سے اس بے بنیاد نظریے کو کوئی تقویت ہی مل سکتی ہے۔ اس لیے کہ اہلِ اسلام کا نظریۂ رجم ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّ فَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ﴾ (إبراهيم:24) ''ایک پاکیزہ درخت کی طرح (ہے) جس کی جڑ مضبوط ہے اور جس کی چوٹی آسمان میں ہے۔'' کی مثل ہے اور فراہی نظریۂ رجم ﴿كَشَجَرَةٍ خَبِيْثَةِ ِاجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْاَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ (إبراهيم:26) ''ایک گندے پودے کی طرح ہے، جو زمین کے اوپر سے اُکھاڑ لیا گیا، اس کے لیے کچھ بھی قرار نہیں۔'' کا مصداق ہے۔ إن شاء اللہ العزیز۔

ایک یکسر بے بنیاد دعویٰ اور ہمارا سوال

لیکن باین ہمہ غامدی صاحب کی جرأت بھی دیکھیے اور خوش فہمی بھی! فرماتے ہیں:

''امام فراہی کی یہ تحقیق قرآنِ مجید کے نصوص پر مبنی ہے اور روایات میں بھی، جیسا کہ ہمارے تبصرے سے واضح ہے، اس کے شواہد موجود ہیں۔''[1]

اس میں غامدی صاحب نے نہایت بے باکی سے یہ نعرۂ مستانہ لگایا ہے کہ ''امام'' فراہی کی یہ ''تحقیق قرآن مجید کے نصوص پر مبنی ہے۔''

اس دعوے میں اولاً قابلِ غور بات یہ ہے کہ جو بات نصوصِ قرآنی پر مبنی ہو، اسے کسی شخص کی ''تحقیق'' قرار دیا جا سکتا ہے؟ نصِ صریح سے ثابت شدہ مسئلہ تو حکمِ قرآنی اور حکمِ الٰہی ہے نہ کہ کسی ''امام'' کی تحقیق۔ اللہ تعالیٰ نے وراثت کا ایک اصول یہ بیان فرمایا ہے:

﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء:11)

''مرد کے لیے دو عورتوں کے حصے کے برابر حصہ ہے۔''

اس کا مفہوم و مطلب کوئی شخص اردو میں بیان کر کے یہ کہے کہ یہ میری ''تحقیق'' ہے یا میرے ''استاد امام'' کی تحقیق ہے۔ جس کے پاس عقل و دانش کا کچھ بھی حصہ ہے وہ بقائمی ہوش و حواس ایسی بات کہہ سکتا ہے؟

---

[1] برہان: ص: 91-92

اگر رجم کی مزعومہ ''تعزیری سزا'' آیتِ محاربہ کی نص اور سورت نور کی آیت ۲ سے ثابت ہے (کیوں کہ آیت نور کو ملائے بغیر تو ''نصوص'' (بصیغۂ جمع) نہیں کہا جا سکتا) تو اولاً اس کو تعزیری سزا کیوں کر قرار دیا جا سکتا ہے؟ پھر تو یہ حدِ شرعی ہوئی نہ کہ تعزیری سزا، جب کہ فراہی گروہ اس کو تعزیزی سزا قرار دیتا ہے۔ غامدی صاحب نے بھی بڑی وضاحت سے لکھا کہ ''اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیوں کی وساطت سے جو شریعت عطا فرمائی ہے، اس میں زندگی کے دوسرے معاملات کے ساتھ جان، مال، آبرو اور نظم اجتماعی سے متعلق تمام بڑے جرائم کی سزائیں خود مقرر فرما دی ہیں۔ یہ جرائم درج ذیل ہیں:

1 محاربہ اور فساد فی الارض۔
2 قتل و جراحت
3 زنا
4 قذف
5 چوری۔[1]

پہلی سزا محاربہ اور فساد فی الارض یہ ایک ہی چیز ہے۔ اسی لیے اپنی دوسری کتاب ''برہان'' میں صرف ''محاربہ'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔[2]

اس اقتباس میں ''نبی'' کے بجائے ''نبیوں'' کا لفظ بھی قابلِ غور ہے، جسے ہم فی الحال نظر انداز کرتے ہیں، تاہم اتنا ضرور عرض کریں گے کہ ہماری شریعت تو شریعتِ محمدیہ ہے نہ کہ شریعتِ انبیا۔ یہاں نبیِ اکرم ﷺ کے بجائے ''نبیوں'' کا کہنا، ان کے گمراہ ذہن کا غماز اور عکاس ہے۔

بہر حال اس اقتباس میں آپ دیکھ لیں کہ شرعی سزائیں جن کو حد کہا جاتا ہے، وہ ان کے نزدیک صرف پانچ ہیں۔ اب ان کا یہ دعویٰ کہ آوارہ منشی اور اوباشی کی سزا، اللہ کے رسول نے وحیِ خفی کے ذریعے سے رجم مقرر فرمائی ہے۔ نیز یہاں دعویٰ کیا کہ یہ ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی ہے تو اللہ کے رسول کی مقرر کردہ یہ چھٹی سزا، شرعی سزاؤں میں اس کا ذکر غامدی صاحب نے کیوں نہیں کیا ہے؟ اگر اوباشی کی یہ سزا ''سزائے رجم'' وحیِ خفی پر اور ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی ہے تو اسے حدودِ شرعیہ میں شمار کیوں نہیں کیا گیا؟ اسے تعزیری سزا کیوں کر کہا جا سکتا ہے؟

---

[1] میزان، ص: 610

[2] برہان، ص: 137

علاوہ ازیں اگر یہ فراہی گروہ کی مزعومہ ''اوباشی'' کی مزعومہ تعزیری سزا قرآنی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اس کے لیے ''وحیِ خفی'' کی ضرورت کیا تھی؟ قرآنِ کریم کی نصوص سے جو احکام ثابت ہیں، جن میں تبیینِ رسول کی ضرورت نہیں ہے، کیا ان کی بابت کہا جا سکتا ہے کہ ان کا مبنیٰ وحیِ خفی ہے؟ جیسے ہم نے پہلے مثال دی ہے کہ نصِ قرآنی ہے کہ وراثت میں لڑکے کا حصہ وراثت، لڑکی سے دوگنا ہے۔ کیا اس کی بابت یہ کہنا صحیح ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ نے وراثت میں لڑکے اور لڑکی کے حصے میں یہ فرق وحیِ خفی کے ذریعے سے کیا ہے؟

ظاہر بات ہے ایسا کہنا سراسر غلط ہوگا، اس فرق کو نہ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے اور نہ اسے وحیِ خفی سے ثابت ہونے والا الحکم ہی قرار دیا جا سکتا ہے، کیوں کہ یہ حکم تو قرآنِ مجید میں موجود ہے، جو وحیِ جلی ہے اور بالکل واضح ہے۔ اس میں تبیینِ رسول کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

نبی کریم ﷺ کی طرف تو وہ احکام منسوب ہوں گے جن کا ذکر قرآن میں نہیں ہے اور رسول اللہ ﷺ نے وحیِ خفی کے ذریعے سے بیان فرمائے ہیں یا قرآن میں مجمل طور پر ہیں، وحیِ خفی کے ذریعے سے آپ نے ان کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ اہلِ اسلام وحیِ خفی پر مبنی قرآن کریم کی شرح و تفصیل کو بھی مانتے ہیں اور ان احکام کو بھی مانتے ہیں جن کا کوئی ذکر قرآن میں نہیں ہے، لیکن وہ صحیح احادیث سے ثابت ہیں جن میں شادی شدہ زانی کی سزا ''رجم'' بھی ہے۔ اہلِ اسلام کے نزدیک یہ رجم بھی حدِ شرعی ہے، کیوں کہ احادیثِ صحیحہ متواترہ سے ثابت ہے۔

نظریہ فراہی اگر ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی ہے تو پھر یہ ''تعزیر'' کیوں؟

فراہی گروہ احادیث سے ثابت ہونے والے احکام کو نہیں مانتا، بلکہ ان کو قرآن کے خلاف اور قرآن میں رد و بدل قرار دیتا ہے، گویا وہ وحیِ خفی کا منکر ہے اور ان تمام احکام کا منکر ہے، جو وحیِ خفی، یعنی احادیث پر مبنی ہیں۔ اسی لیے وہ حدِ رجم کی شرعی حیثیت کا بھی منکر ہے اور ان تمام متواتر احادیثِ صحیحہ کا بھی منکر ہے، جن سے واضح طور پر اس حدِ رجم کا اثبات ہوتا ہے۔

لیکن اب ان کا خودساختہ نظریۂ رجم کہ یہ اوباشی کی تعزیری سزا ہے، چھچھوندر کی طرح گلے کی پھانس بن گیا ہے، جو نہ نگلا جا رہا ہے اور نہ اُگلا جا رہا ہے، کیوں کہ اس کو وہ قیامت تک ثابت نہیں کر سکتے۔ ولو کان بعضھم لبعض ظھیراً۔

جب ہر طرف ہاتھ پیر مار کر دیکھ لیا کہ کوئی بات نہیں بن رہی ہے، بھلا ہوا میں کون گرہ لگا سکتا ہے یا کون آسمان میں تھگلی لگا سکتا ہے؟ تو تمام ٹامک ٹوئیاں مارنے کے بعد اعتراف کرنے پر مجبور ہوگئے کہ ہمارا یہ نظریۂ رجم وحیِ خفی پر مبنی ہے۔ اس پر اعتراض ہوا کہ وحیِ خفی کو تو آپ مانتے ہی نہیں کہ اس کے ذریعے سے اللہ کے رسول ایسا کوئی حکم دے سکتے ہیں، جو قرآن میں نہیں ہے۔ جب قرآن میں اوباشی کی سزا کا ذکر ہی نہیں ہے تو پھر رسول اللہ ﷺ وحیِ خفی کے ذریعے سے کس طرح یہ سزا دے سکتے تھے؟ یہ تو آپ کے بقول قرآن میں تغیر وتبدل ہے تو پھر اوباشی کی من گھڑت سزا کی بابت یہ دعویٰ کہ یہ وحیِ خفی سے ثابت ہے، کیا یہ قرآن میں تغیر وتبدل نہیں ہے؟

اسی طرح اس من گھڑت سزا کو ''نصوصِ قرآنی پر مبنی'' قرار دینا اگر صحیح ہے تو پھر اسے حدِ شرعی میں شمار کیوں نہیں کیا؟ قرآنی نصوص پر مبنی سزا تو تعزیری سزا نہیں ہوسکتی، وہ تو حدِ شرعی ہے۔ اسی طرح غامدی صاحب کا یہ کہنا کہ ''روایات میں بھی، جیسا کہ ہمارے تبصرے سے واضح ہے، اس کے شواہد موجود ہیں۔'' روایات کو تو آپ مانتے ہی نہیں۔ علاوہ ازیں اس میں بھی آپ کی روایتی ہشیاری صاف جھلک رہی ہے کہ روایات پر آپ نے جو غلط تبصرہ کیا ہے، اس تبصرے کو آپ ''شواہد'' سے تعبیر کر رہے ہیں، اگر روایاتِ حدیث ''شواہد'' ہیں تو صرف خالی روایات کا حوالہ دیں اور اپنے باطل تبصرے کے بغیر۔ اور روایات نہیں، بلکہ صرف ایک ہی روایت پیش کر دیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اوباشی کی سزا میں فلاں عورت یا فلاں مرد کو رجم کی سزا دی تھی؟

کیا قرآن کی معنوی تحریف کو ''نصوصِ قرآنی'' کہا جاسکتا ہے؟

ہماری اس تفصیل سے واضح ہے کہ مزعومہ سزائے رجم کو قرآنی نصوص یا روایات پر مبنی قرار دینا بھی اسی طرح بدترین جھوٹ ہے، جیسے ان کا یہ دعویٰ کہ میرے موقف اور ائمۂ سلف کے موقف میں بال برابر بھی فرق نہیں ہے۔ اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ خود ساختہ نظریۂ رجم قرآنی نصوص پر ہرگز مبنی نہیں ہے، بلکہ آیتِ محاربہ کی معنوی تحریف پر مبنی ہے، جس کی ہم پہلے وضاحت کر آئے ہیں۔

اب ہمیں اس نئی ''دلیل'' پر غور کرنا ہے کہ قرآن کریم کے کسی لفظ کی ایسی تشریح جو آج تک کسی صحابی، تابعی، مفسر، محدث، امام وفقیہ نے نہیں کی، بلکہ وہ قرآن کی تحریف معنوی ہو، کیا ایسی تشریح یا ایسی تحریفِ معنوی کی بنیاد

پر کسی خود ساختہ نظریے کو ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی قرار دیا جا سکتا ہے؟ ظاہر بات ہے اس کا جواب نفی ہی میں ہو گا۔

جیسے ''ختمِ نبوت'' کا مسئلہ ہے، جو قرآن کے لفظ (خاتم النبیین) کے صحیح مفہوم پر مبنی ہے، لیکن مرزائی خاتم النبیین کی غلط تشریح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے کہ آپ ﷺ کی مُہر سے نبی بن کر آیا کریں گے۔ اس طرح قرآن کے اس لفظ سے جو ختمِ نبوت پر نصِ صریح ہے، مرزائی اس کے برعکس اس کی غلط تشریح اور اس میں معنوی تحریف کر کے اجرائے نبوت کے خود ساختہ نظریے کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر کوئی مرزائی کہے کہ ہمارا اجرائے نبوت کا عقیدہ ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی ہے۔ کیا یہ دعویٰ یا عقیدہ صحیح ہو گا؟

پرویزی کہتے ہیں:

''زکاۃ کے معنی نشوونما کے ہیں۔ لہٰذا ''ایتائے زکاۃ'' کے معنی ہوں گے: سامانِ نشوونما مہیا کرنا اور یہ اسلامی حکومت کا فریضہ ہے کہ وہ افرادِ معاشرہ کی نشوونما کا سامان فراہم کرے۔''[1]

لیجیے! اس ''قرآنی'' مفہوم یا ''نصوصِ قرآنی'' سے تمام مسلمان زکات ادا کرنے سے فارغ ہو گئے۔ رجم کی ''فراہی تحقیق'' کی طرح زکات کی کیا خوب ''تحقیق'' ہے!!

اگر پرویزی بھی غامدی صاحب والی ''قرآنی نصوص'' پر مبنی رجم کی بحث پڑھ لیں اور وہ بھی دعویٰ کر دیں کہ ہماری زکات والی تحقیق ''نصوصِ قرآنی'' ﴿وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ﴾ پر مبنی ہے تو کیا وہ اپنے اس دعوے میں سچے ہوں گے اور علم و تحقیق کی دنیا میں اس دعوے کی پرِکاہ کے برابر بھی حیثیت ہو گی؟ غامدی گروہ جواب دے!

''اقامتِ صلاۃ'' کا پرویزی مفہوم

ایک اور مثال ملاحظہ فرمائیں۔ غلام احمد پرویز لکھتا ہے:

''قرآن مجید کی ایک خاص اصطلاح ''اِقامتِ صلوٰۃ'' ہے، جس کے عام معنی نماز قائم کرنا یا نماز پڑھنا کیے جاتے ہیں۔ لفظ صلوۃ کا مادہ ''ص، ل، وٗ'' ہیں، جس کے بنیادی معنی کسی کے پیچھے چلنے کے ہیں۔ اس لیے صلوٰۃ میں ''قوانینِ خداوندی'' کے اتباع کا مفہوم شامل ہو گا۔

---

[1] ماہنامہ ''طلوعِ اسلام''، مئی 1979ء

''بنا بریں اقامتِ صلوٰۃ سے مفہوم ہوگا ایسے نظام یا معاشرے کا قیام، جس میں قوانینِ خداوندی کے اتباع کا تصور محسوس اور سمٹی ہوئی شکل میں سامنے آ جاتا ہے۔ اس لیے قرآن کریم نے اس اصطلاح کو ان اجتماعات کے لیے بھی استعمال کیا ہے۔ قرآنی آیات پر تھوڑا سا تدبر کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ کس مقام پر اقامتِ صلوٰۃ سے مراد اجتماعاتِ نماز ہیں اور کس مقام پر قرآنی نظام یا معاشرے کا قیام۔''

(''مفہوم القرآن'' از غلام احمد پرویز، جلد اول، بحوالہ ''فکر و نظر'' اسلام آباد، اشاعت خصوصی بعنوان ''برصغیر میں مطالعۂ قرآن''، ص: 335)

اسی طرح اور بھی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ سارے باطل فرقوں کی بنیاد قرآن کی غلط تشریحات اور اس میں معنوی تحریفات پر قائم ہے اور اس کی ہم الحمدللہ دسیوں، بیسیوں مثالیں پیش کر سکتے ہیں۔ اگر ان باطل فرقوں کی قرآن کی غلط تشریحات اور معنوی تحریفات سے ان کے غلط عقائد و نظریات کا اثبات نہیں ہو سکتا تو غامدی و اصلاحی و فراہی کا خود ساختہ نظریۂ رجم قرآن کے لفظ ﴿يُحَارِبُونَ﴾ (محاربہ) کی یا لفظ (تقتیل) کی معنوی تحریف اور باطل تشریح سے کس طرح ثابت ہو جائے گا اور اسے ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی کیسے تسلیم کر لیا جائے گا؟

کچھ غامدی صاحب کی ''خوش فہمی'' پر تبصرہ

غامدی صاحب نے فرمایا ہے، بلکہ ڈینگ ماری ہے:

''اس سے اگر کسی کو اختلاف ہے تو اسے دلائل کے ساتھ اس کا محاکمہ کرنا چاہیے۔ یہ وہ چیز نہیں ہے، جسے جذباتی تحریروں اور بے معنی فتووں کے ذریعے سے رد کیا جا سکتا ہے۔ اس وقت لوگ جو جی چاہیں کہیں، لیکن وہ وقت اب غالباً بہت زیادہ دور نہیں ہے، جب علم و دانش کی مجالس میں اس تحقیق کے لیے داد و تحسین کے سوا کچھ باقی نہ رہے گا۔ إن شاء الله العزيز۔''[1]

الحمدللہ! اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے ہم نے غامدی صاحب کے بے بنیاد ''دلائل'' کا جو پوسٹ مارٹم اور اس کا محاکمہ کیا ہے، اس کو کوئی جذباتی تحریر یا بے معنی فتویٰ قرار دے دے تو یہ اس کا بے جا تعصب اور اپنے ''ائمۂ مضلین'' سے اندھی عقیدت ہے۔ ورنہ ہمارا اندازہ ہے کہ ہمارے محاکمے کا، جو ابھی جاری ہے، مزید دلائل

---

[1] برہان، ص: 91-92

پر گفتگو آ رہی ہے، فراہی گروہ قیامت تک ۔اِن شاءاللہ۔ جواب نہیں دے سکے گا۔

﴿وَ ادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَ لَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِیْنَ﴾(البقرۃ:23-24)

''اور اللہ کے سوا اپنے حمایتی بلالو، اگر تم سچے ہو۔ پھر اگر تم نے ایسا نہ کیا اور نہ کبھی کر سکو گے تو اس آگ سے بچ جاؤ، جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں، کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے۔''

اپنی عقل و دانش پر اس طرح کا ناز اور اپنے گمراہانہ افکار پر اس طرح کا ادّعا، اس سے پہلے بھی بہت سے گمراہ فرقوں اور اُن کے سرغنوں نے کیا ہے۔ لیکن آج ان کی شخصیتیں بھی تاریخ کے کوڑے دانوں میں تعفن زدہ پڑی ہیں، جن کے پاس سے گزرنا بھی کسی صحیح الفکر اور صحیح الدماغ شخص کے لیے ناممکن ہے اور ان کے افکارِ فاسدہ بھی عجائبات کے میوزیموں میں افسانہ ہائے پارینہ کے طور پر یا نشانِ عبرت کے لیے محفوظ ہیں۔ فراہی گروہ کے یہ افکارِ مُضلّہ بھی ۔اِن شاءاللہ۔ اسی عبرت انگیز حشر سے دوچار ہوں گے۔

فراہی افکار کی بنیاد دو چیزوں پر ہے، انکارِ حدیث اور قرآنِ کریم کی معنوی تحریف۔ اُمتِ مسلمہ جب تک اپنے پیغمبر کو، جو ان کے نزدیک حاملِ قرآن، مفسرِ قرآن اور مبینِ قرآن ہے، مانتی رہے گی اور اس کو ماننے کا مطلب، اس کی تفسیر و تشریح اور تبیینِ قرآنی کو، جس کو حدیث کہا جاتا ہے، ماخذِ شریعت تسلیم کرنا ہے، اس وقت تک اُمتِ مسلمہ کا اجتماعی ضمیر فکرِ فراہی کو کبھی ہضم نہیں کر سکے گا۔

غامدی صاحب علم و دانش کی کن مجالس کا حوالہ دے رہے ہیں، جہاں اس تحقیق کے لیے داد و تحسین کے سوا کچھ نہیں ہوگا؟ یہ مجالس مسلمان اہلِ علم و دانش کی تو ہرگز نہیں ہوسکتیں، اس لیے کہ کسی بھی مسلمان کا علم اور اس کی دانش، نہ انکارِ حدیث کے جرثومے کو پال سکتی ہے اور نہ قرآن کی تحریف معنوی کے زہرِ ہلاہل کو نوش جان کر سکتی ہے۔

دنیا میں ہر چیز کے گاہک اور ہر گمراہی کے خریدار موجود ہیں۔ الطاف حسین اور طاہر القادری اور اُن سے پہلے غلام احمد قادیانی جیسے مریض ذہن کے لوگوں کے بھی بے شمار پرستار ہیں۔ ان کے افکارِ باطلہ کے لیے بھی ایسی مجالس موجود ہیں، جہاں ان کے اوہامِ کاسدہ اور خیالاتِ فاسدہ کو انبیائے معصومین کی طرح مانا جاتا اور ان پر داد و تحسین کے ڈونگرے برسائے جاتے ہیں۔ ''طلوعِ اسلام'' کے نام پر غروبِ اسلام کی مجلسیں آج بھی،

پرویز کے پیوند خاک ہونے کے باوجود، جاری وساری ہیں۔

اگر فکرِ فراہی کی گمراہیوں پر بھی کچھ عفونت زدہ لوگوں کی مجلسیں برپا ہوتی رہیں گی اور اہلِ مجلس اس ''تحقیق'' پر وجد میں آ کر جھومتے اور واہ واہ کرتے رہیں گے تو یقیناً ایسا ممکن ہے، لیکن اس پر فخر کرنے والی کون سی بات ہے؟ اور اس سے کیا اس ''تحقیق'' کی حقانیت وصداقت ثابت ہو جائے گی؟ گمراہی تو گمراہی ہی رہے گی، چاہے ساری دنیا اس پر مجتمع ہو جائے، لیکن اُمتِ مسلمہ کی بابت رسول اللہ ﷺ کا فرمان گرامی ہے:

(لَنْ تَجْتَمِعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ)

''میری (ساری) امت ہرگز گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی۔''

یعنی پوری کی پوری امت کسی گمراہی کو اپنا لے، ایسا نہیں ہوگا۔ اس کا مطلب ہے، گمراہ ٹولے نکلتے رہیں گے اور اپنی بازی گری کے کرتب دکھاتے رہیں گے، لیکن آفتابِ حق کے سامنے جلوۂ آخرِ شب کی طرح معدوم ہوتے رہیں گے۔ شہرستانی کی (الملل والنحل) دیکھ لیجیے۔ ابن حزم کی (الفصل في الملل) دیکھ لیجیے! ایسے بیسیوں فرقے آپ کے مطالعے میں آئیں گے کہ آج ان کا نام بھی ان کتابوں کے علاوہ آپ کو کہیں نہیں ملے گا۔ فراہی گروہ بھی اسی طرح تاریخ کی گزرگاہوں میں نشانِ عبرت کے طور پر نظر آئے گا، یا بادیۂ ضلالت کے راہ نورد ''المورد'' اور ''دانش سرا'' جیسے ڈیروں میں اپنی خوئے ضلالت کی تسکین کا سامان پائیں گے، لیکن اہلِ اسلام ان کی طرف نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھیں گے اور حق وصداقت کی بارگاہ میں ان کا مقام وہی ہوگا، جو معتزلہ، قدریہ، جہمیہ وغیرہ فرقوں کے بانیوں اور ان کے قدیم وجدید پیروکاروں کا ہے۔

سینہ زوری کی انتہا

غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''رجم کی سزا کے بارے میں قرآن وسنت کے باہمی تعلق کے حوالے سے جو کچھ ہم نے لکھا ہے، اسے پڑھنے کے بعد یہ سوال ہر طالب علم کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں فقہا کی رائے اگر قرآن کے خلاف ہے تو پھر رجم کی اس سزا کے بارے میں کیا کہا جائے گا، جس کے متعلق معلوم ہے کہ وہ حضور ﷺ نے بھی بعض مجرموں کو دی اور خلفائے راشدین نے بھی دی؟ یہی سوال ہے جس کے جواب

میں دورِ حاضر کے ایک جلیل القدر عالم اور محقق امام حمید الدین فراہی نے اپنا وہ نقطۂ نظر پیش کیا ہے، جس سے صدیوں کا یہ عقدہ نہ صرف یہ کہ حل ہو جاتا، بلکہ یہ بات بھی بالکل نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے کہ پیغمبر کا کوئی حکم بھی قرآن کے خلاف نہیں ہوتا۔"[1]

ملاحظہ فرمایئے! سینہ زوری اور فریب کاری کی تکنیک کہ رجم کی حدِ شرعی کی بابت اُمتِ مسلمہ کا جو اجماع ہے، جس میں خلفائے راشدین و تمام صحابہ سمیت، تمام ائمۂ سلف، محدثین، مفسرین اور فقہا شامل ہیں، کیوں کہ اس اجماع کی پشت پر احادیثِ صحیحہ و متواترہ ہیں، اس کو صرف فقہا کی رائے قرار دیا ہے، تاکہ ان کا حلقۂ ارادت آسانی سے اس بات کو قبول کر لے، جو انھوں نے اگلے جملے میں اسے قرآن کے خلاف کہا ہے، کیوں کہ اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ رائے جو قرآن کے خلاف ہے، پوری اُمتِ مسلمہ کی متفقہ رائے ہے اور اہلِ اسلام کا اس پر اجماع ہے، تو پھر لوگوں کو مغالطہ دینا اور فریب میں مبتلا رکھنا نہایت مشکل ہوتا، اس لیے اسے صرف فقہا کی رائے کہا، تاکہ لوگ کہیں، ہوسکتا ہے کہ فقہا سے یہ اجتہادی غلطی ہوگئی ہو، حالاں کہ بات اس طرح نہیں ہے، یہ صرف فقہا کی بات یا رائے نہیں، ایک اجماعی اور مسلّمہ اسلامی عقیدہ ہے اور فقہا کے اجتہاد پر مبنی نہیں ہے، بلکہ قرآن وحدیث کے محکم اور نہایت واضح دلائل پر مبنی ہے۔

دوسری بات موصوف کے اقتباس سے یہ ظاہر ہوتی ہے کہ چودہ صدیاں گزر جانے کے بعد اس سزا کی اصل حقیقت کیا ہے؟ اس عقدے کو امام فراہی نے حل کیا ہے۔ اس نکتے پر بحث سے پہلے غامدی صاحب کا ایک اور اقتباس ملاحظہ فرما لیجیے، جس میں انھوں نے یہی بات زیادہ کھل کر کہی ہے۔ موصوف روایاتِ رجم کی الٹی سیدھی تاویلات، غلط سلط وضاحت یا آج کل کی اصطلاح میں ان کا "پوسٹ مارٹم" کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"یہ ہیں وہ روایتیں اور مقدمات جن کی بنیاد پر ہمارے فقہا قرآن مجید کے حکم میں تغیر کرتے اور زنا کے مجرموں کے لیے ان کے محض شادی شدہ ہونے کی بنا پر رجم کی سزا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سارے مواد پر جو تبصرہ ہم نے کیا ہے، اس کی روشنی میں پوری دیانت داری کے ساتھ اس کا جائزہ لیجیے۔ اس سے زیادہ سے زیادہ کوئی بات اگر معلوم ہوتی ہے تو بس یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین

---

[1] برہان، ص: 57

نے زنا کے بعض مجرموں کو رجم اور جلاوطنی کی سزا بھی دی ہے، لیکن کس قسم کے مجرموں کے لیے یہ سزا ہے اور حضور ﷺ اور آپ کے خلفا نے کس طرح کے زانیوں کو یہ سزا دی؟ اس سوال کے جواب میں کوئی حتمی بات ان مقدمات کی رودادوں اور ان روایات کی بنیاد پر نہیں کی جا سکتی۔ اس سزا کا ماخذ درحقیقت کیا ہے؟ یہی وہ عقدہ ہے جسے امام حمید الدین فراہی نے اپنے رسالہ (احکام الأصول بأحکام الرسول) میں حل کیا ہے۔''[1]

اس میں بھی موصوف کی ''زیرکیاں'' قابلِ داد ہیں، مثلاً:

اس اقتباس میں بھی حدِ رجم کی شرعی حیثیت کے اثبات کو صرف فقہا کی طرف منسوب کیا ہے۔ دوسرے، اسے قرآن مجید کے حکم میں تغیر قرار دیا ہے۔ تیسرے، فقہا نے ان روایات کی بنیاد پر رجم کی سزا ثابت کرنے کی ''کوشش'' کی ہے۔ یعنی ان روایات سے رجم کی سزا ثابت نہیں ہوتی، حالاں کہ وہ اس مفہوم میں نہایت واضح ہیں، لیکن، ''دیدۂ کور کو کیا نظر آئے کیا دیکھے'' کے مصداق، فرماتے ہیں: ''کوشش کرتے ہیں''۔ چوتھے، سب سے بڑی کور باطنی یا جسارت کہ ان روایات سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ نے اور خلفائے راشدین نے جن زانیوں کو سزائے رجم دی، ان کا جرم کیا تھا؟ نعوذ باللہ من ذلک الهفوات والهذیانات۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ سزا تو دی، لیکن جرم کی نوعیت کو سمجھے بغیر دی۔ کیا پیغمبر کے بارے میں یہ تصور کیا جا سکتا ہے، جو براہِ راست اللہ تعالیٰ کی حفاظت میں ہوتا ہے اور اس کا کوئی اقدام راہِ راست سے ذرا بھی اِدھر اُدھر ہوتا ہے تو وحی کے ذریعے سے اس کو متنبہ کر دیا جاتا ہے؟ اس پیغمبر نے اپنی زندگی میں کم از کم چار کیسوں میں حدِ رجم نافذ فرمائی اور چاروں واقعات کی روایات میں اس امر کی صراحت موجود ہے کہ ان کو رجم کی یہ سزا اس جرم میں دی گئی کہ شادی شدہ ہونے کے باوجود انھوں نے زنا کا ارتکاب کیا تھا، لیکن موصوف فرما رہے ہیں کہ اللہ کے پیغمبر نے الل ٹپ اور محض رجم کا شوق پورا کرنے کے لیے یہ سزا دی۔ یہ سمجھے بغیر کہ ان کا اصل جرم کیا تھا؟ اسی طرح خلفائے راشدین نے بھی یہ سزا یوں ہی دے دی اور وہ یہ سمجھنے سے ہی قاصر رہے کہ یہ سزا ہم کس بنیاد پر دے رہے ہیں؟ اسی طرح چودہ سو سال کے عرصے میں ہزاروں ائمہ، مفسرین، محدثین اور فقہا ہوئے اور آج بھی

---

[1] برہان، ص: 88-89

الحمد للہ ہزاروں کی تعداد میں قرآن وحدیث پر گہری نظر رکھنے والے موجود ہیں، لیکن کسی پر بھی یہ بات واضح نہیں ہوئی اور نہ اب ہو رہی ہے کہ رجم کی سزا در حقیقت کس جرم کی سزا ہے؟

اس عقدے کو چودہ سو سال بعد ''امام فراہی'' نے حل کیا کہ رجم کی یہ سزا دراصل آوارہ منشی، اوباشی اور غنڈہ گردی کی سزا ہے، قطع نظر اس کے کہ زانی کنوارا ہے یا شادی شدہ اور اس کا ماخذ آیتِ محاربہ کا لفظ: ﴿اَنۡ یُّقَتَّلُوۡۤا﴾ (المائدۃ: 33) ہے۔

کیا کوئی جاہل سے جاہل مسلمان بھی، بشرطیکہ فراہی گروہ کی مذکورہ ہفوات نے اس کی عقل کو ماؤف نہ کر دیا ہو، یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ، خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ سمیت پوری امت کے علما و فقہا اس آیتِ محاربہ کے مفہوم سے بھی نا آشنا رہے اور رجم کی سزا کا مستحق کس قسم کا شخص ہوگا؟ یہ بھی کسی پر واضح نہ ہو سکا۔ رسول اللہ ﷺ نے بھی بعض مجرموں کو بغیر استحقاق کے یہ سزا شادی شدہ زانیوں کو دے دی، جب کہ یہ سزا تو اوباشی کی تھی نہ کہ زانی محصن کی اور ساری امت کے علما و فقہا و محدثین بھی اس 'سرِّ مکنون' سے نا آشنا ہی رہے ۔

سرِّ نہاں کہ عارف وزاہد بہ کس نہ گفت
در حیر تم کہ بادہ گسار از کجا شنید

آیتِ محاربہ کی رُو سے عہدِ رسالت کے مجرم سزا کے نہیں، معافی کے مستحق تھے

فراہی گروہ کی سمجھ میں یہ بات بھی نہیں آئی کہ محاربہ کی سزا کی بابت تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فساد فی الارض کے یہ مجرم اگر قابو میں آنے سے پہلے ہی تائب ہو جائیں تو ان کی سزا بھی موقوف ہو جائے گی۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں جن بعض صحابہ یا صحابیہ سے زنا کا جرم صادر ہوا تو ان کو شادی شدہ ہونے کی وجہ سے رجم کی سزا دی گئی، حالانکہ انھوں نے بارگاہِ رسالت میں آ کر از خود اعترافِ جرم اور سزا کے ذریعے سے پاک ہونے پر اصرار کیا تھا۔ اگر یہ سزا محاربہ کی سزا، یا آیتِ محاربہ کا اقتضا ہوتی تو ﴿اِلَّا الَّذِيۡنَ تَابُوۡا مِنۡ قَبۡلِ اَنۡ تَقۡدِرُوۡا عَلَيۡهِمۡ﴾ (المائدۃ:34) ''مگر جو لوگ اس سے پہلے توبہ کر لیں کہ تم ان پر قابو پاؤ۔'' کے تحت وہ سزا کے نہیں، معافی کے مستحق تھے، کیوں کہ ان کی وجہ سے معاشرے میں نہ کوئی فساد مچا تھا اور نہ ان کو پکڑ کر ہی لایا گیا تھا۔

جب یہ دونوں ہی باتیں ان میں نہیں پائی گئیں تو محاربہ کی سزا تو خود آیتِ محاربہ کے خلاف ہے، انھیں محاربہ کی سزا کیوں دی گئی؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ پر بھی افترا اور صحابہ وصحابیات پر بھی افترا

اب اپنی طرف سے یہ بات گھڑنا، جب کہ عہدِ رسالت کے واقعات میں دور دور تک اس کے نشانات نہیں ملتے کہ یہ سزا (نعوذ باللہ) ان کی اوباشی اور آوارہ منشی کی وجہ سے دی گئی، یکسر بے بنیاد بات ہے۔ ان واقعات میں صرف ان کا شادی شدہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہے، جو دیدۂ بینا رکھنے والے ''دیدہ وروں'' کو نظر نہیں آ رہی ہے اور اوباشی اور آوارہ منشی والی بات، جو خُرد بین لگا کر بھی دیکھنے سے نظر نہیں آتی، اس کو اس سزا کی وجہ قرار دیا جا رہا ہے۔ کیسی ہٹ دھرمی اور دھاندلی کا مظاہرہ ہے، جس کا ارتکاب نہایت بے شرمی اور حد درجہ بے باکی سے کیا جا رہا ہے، جیسے: آوارہ منشی والی ''وحیِ خفی'' حمید الدین فراہی پر نازل ہوئی تھی، وہاں سے اصلاحی صاحب کو اور پھر غامدی صاحب کو منتقل ہوئی، کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ ''وحیِ خفی'' نازل ہوئی ہوتی تو آپ اس کی وضاحت فرماتے، لیکن کسی بھی حدیث میں اس امر کی صراحت نہیں ہے کہ مذکورہ صحابہ وصحابیات کو سزائے رجم اوباشی کی بنا پر دی گئی۔ یہ فراہی گروہ کی افترا پردازی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی پر بھی کہ آپ نے یہ سزا اوباشی کی بنیاد پر دی تھی، جب کہ ایسا قطعاً نہیں ہے، اور مذکورہ صحابہ وصحابیات پر بھی کہ وہ (نعوذ باللہ) اوباش، آوارہ منش اور غنڈے تھے۔ دراں حالیکہ وہ نہایت مقدس اور پاک باز لوگ تھے، بس بتقاضائے بشریت ان سے غلطی کا ارتکاب ہو گیا تھا، جس پر وہ سخت نادم ہوئے اور دنیوی سزا کے ذریعے سے پاک ہونے کے لیے بے قرار ہو گئے، تاکہ اخروی سزا سے بچ جائیں۔ کس قدر وہ پاک لوگ تھے اور کس قدر ان کا جذبہ پاکیزہ تر تھا؟! رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ۔ اور فراہی گروہ کتنا بے باک اور دریدہ دہن ہے کہ وہ صاحبِ وحی پیغمبر کو بھی مطعون کر رہا ہے اور پاک باز صحابہ وصحابیات کو بھی بدمعاش ثابت کر رہا ہے!!

بلکہ یہ اللہ پر بھی افترا ہے، کیوں کہ وحی کا نازل کرنے والا تو اللہ ہے، چاہے وہ وحی جلی ہو، یا خفی۔ جب اوباشی والی ''وحیِ خفی'' اللہ کے رسول پر نازل ہی نہیں ہوئی تو پھر یہ کہنا کہ یہ نازل ہوئی ہے، لیکن اس کے نزول کی کوئی دلیل فراہی گروہ کے پاس نہیں ہے، تو یہ اللہ پر بھی افترا ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور بلند و برتر

ہے۔تعالی اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً۔

فراہی نظریۂ رجم اور شیعوں کا نظریۂ وصیِ رسول۔۔۔اصل میں دونوں ایک ہیں

ہمارے نزدیک فراہی گروہ کی اوباشی والی من گھڑت بات بالکل شیعوں کے گھڑے ہوئے عقیدۂ وصیِ رسول کی طرح ہے۔شیعوں نے اپنی طرف سے یہ بات گھڑی کہ اللہ کے رسول نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی بابت وصیت فرمائی تھی کہ میری وفات کے بعد علی رضی اللہ عنہ خلیفہ اور میرے جانشین ہوں گے،لیکن حقیقت میں ایسی کسی وصیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔اگر واقعی ایسی کوئی وصیت ہوتی تو صحابۂ کرام یقیناً اس پر عمل کرتے اور آپ کی وفات کے بعد بالاتفاق حضرت علی کو خلیفۃ الرسول تسلیم کر کے ان کو امیر المومنین بنا لیا جاتا،لیکن چوں کہ ایسی کوئی دلیل نہیں تھی،اس لیے صحابہ نے مشاورت کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلیفۃ الرسول اور امیر المومنین بنالیا۔

حضرات شیعہ نے بجائے اس کے کہ اپنے من گھڑت عقیدے کو چھوڑ دیتے،اپنے عقیدے اور من گھڑت نظریے پر اصرار کیا اور اس کو ثابت کرنے کے لیے خلفائے ثلاثہ کو بالخصوص ظالم،غاصب اور منافق اور دیگر تمام صحابہ کو بھی بالعموم،سوائے پانچ افراد کے،منافق و مرتد قرار دے دیا۔صدیاں گزر جانے کے باوجود وہ اپنے اس بے بنیاد باطل نظریے پر قائم ہیں اور اس کی وجہ سے خلفائے ثلاثہ سمیت تمام صحابہ کو(نعوذ باللہ)منافق و مرتد قرار دیتے اور سمجھتے ہیں۔

اسی طرح فراہی گروہ نے رجم کے حدِ شرعی نہ ہونے کا نظریہ گھڑا،اس کے لیے درجنوں صحیح،متواتر اور متفق علیہ روایات کا انکار کیا۔جب اس سے بھی بات نہیں بنی،کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدِ شرعی کا نفاذ فرمایا اور اپنے فرامین میں بھی اسے حدِّ شرعی قرار دیا تو یہ بات بنائی کہ یہ تعزیری سزا ہے(حدِ شرعی نہیں ہے)جو اوباش اور آوارہ منش زانیوں کو(اگر وقت کا حکمران چاہے تو)دی جا سکتی ہے۔اس پر اعتراض ہوا کہ یہ سزا تو پاکباز صحابہ و صحابیات کو بھی دی گئی تو یہ جسارت کر لی گئی کہ یہ صحابہ و صحابیات پاکباز نہیں،بلکہ(نعوذ باللہ)غنڈے،بدمعاش اور اوباش قسم کے عادی زناکار تھے اور صحابیہ بھی قحبہ(پیشہ ور زانیہ)تھی۔﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾

جس طرح شیعہ صحابہ کو بے ایمان اور مرتد سمجھنے میں جھوٹے ہیں،اسی طرح فراہی گروہ مذکورہ صحابہ و صحابیات

کوغنڈہ، آوارہ منش اوراوباش سمجھنے میں جھوٹے ہیں۔ فلعنة الله على الكاذبين۔

علاوہ ازیں دونوں کا نظریہ کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، بلکہ اپنے گھڑے ہوئے نظریے اور ہٹ دھرمی پر قائم ہے۔فتشابهت قلوبهم وأفكارهم۔ اللّهم لا تجعلنا منهم۔

سارا اسلام ہی دینِ فطرت ہے، محض چند احکام ہی فطرت نہیں ہیں

یہاں تک الحمدللہ غامدی صاحب کے ضروری نکتوں پر بحث کر کے ہم نے ان کی حقیقت واضح کر دی ہے۔

اب دو پہلو تشنۂ تفصیل رہ گئے ہیں۔ان پر بھی ضروری حد تک مختصراً گفتگو مناسب معلوم ہوتی ہے، تا کہ ان پہلوؤں سے بھی وہ ناپختہ ذہنوں کو گمراہ نہ کرسکیں۔

ان میں پہلا نکتہ، ان کا وہ نقطۂ انحراف ہے، جو نبیِ اکرم ﷺ کے منصبِ رسالت (تبیینِ قرآنی) کے مسلّمہ مفہوم کے انکار پر مبنی ہے۔اہلِ اسلام میں اس کا مسلّمہ مفہوم، جو چودہ سو سال سے مسلّم چلا آ رہا ہے، یہ ہے کہ نبیِ اکرم ﷺ قرآن کے عموم میں تخصیص کر سکتے ہیں۔اس کو بعض لوگوں نے نسخ سے بھی تعبیر کیا ہے، مراد ان کی بھی تخصیص ہی ہے، صرف اصطلاح کا فرق ہے۔اس کی متعدد مثالیں ہم اپنے مضمون کے آغاز میں پیش کر آئے ہیں، یہ ایسے احکام ہیں جو صرف احادیثِ رسول سے ثابت ہیں، قرآن میں ان کا ذکر نہیں ہے۔انہی میں سے ایک رجم کے حدِ شرعی کا حکم ہے۔اہلِ اسلام ان کو بھی اسی طرح مانتے ہیں، جیسے قرآنی احکام کو مانتے ہیں۔فراہی گروہ ایسے احکامِ حدیثیہ کو قرآن پر زیادتی، (قرآن میں اضافہ) قرآن کے خلاف اور قرآن میں تغیر و تبدل قرار دیتا ہے۔ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ یہ سب صحیح احادیث میں موجود ہیں جس کا مطلب ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے فرامین اور آپ کے عمل سے ثابت ہیں تو اس گروہ نے کہا کہ یہ سب فطرت کا بیان ہیں، یہ نہ قرآن میں اضافہ ہے اور نہ شریعت کا حصہ ہے، کیوں کہ اضافہ کرنے کا حق تو رسول اللہ ﷺ کو بھی نہیں ہے۔حالاں کہ اہلِ اسلام کے نزدیک یہ اضافہ نہیں، آپ کے منصبِ رسالت کا تقاضا ہے۔

اپنے اس نظریۂ فطرت پر بھی غامدی صاحب نے لطائف بحثیں کی ہیں۔ان کے مذکورہ دلائل کا نقد و محاکمہ کرنے کے بعد ہمارے نزدیک اس پر بحث غیر ضروری ہے۔تاہم اس سلسلے میں ہم یہ ضرور عرض کریں گے کہ رسول اللہ ﷺ جو دینِ اسلام لے کر آئے، اسے دینِ فطرت بھی کہا جاتا ہے، جس کا مطلب ہے کہ اسلام کی

تعلیمات انسانی فطرت کے مطابق ہیں۔قرآن کریم کی اس آیت میں بھی اسی بات کا بیان ہے:

﴿فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم:30)

''اس دینِ فطرت کی پیروی کرو، جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔''

ترجمہ از تدبرِ قرآن (5/90، طبع اول، 1977ء)

فطرت کے اصل معنی خلقت (پیدائش) کے ہیں، یہاں مراد ملتِ اسلام (وتوحید) ہے، مطلب یہ ہے کہ سب کی پیدائش، بغیر مسلم وکافر کی تفریق کے، اسلام اور توحید پر ہوئی ہے، اسی لیے توحید انسان کی فطرت، یعنی جبلت میں شامل ہے، جس طرح کہ عہدِ ﴿اَلَسْتُ﴾ سے واضح ہے، لیکن فطرت، یعنی اسلام وتوحید پر پیدا ہونے کے باوجود انسانوں کی اکثریت کو ماحول یا دیگر عوارض، فطرت کی اس آواز کی طرف نہیں آنے دیتے، جس کی وجہ سے وہ کفر ہی پر باقی رہتے ہیں، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث ہے:

''ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے، لیکن پھر اس کے ماں باپ اس کو یہودی، عیسائی یا مجوسی (وغیرہ) بنا دیتے ہیں۔''[1]

ایک اور حدیث کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

''سنو! میرے رب نے مجھے حکم دیا ہے کہ اس نے مجھے میرے آج کے دن میں جو کچھ سکھایا ہے، تمھیں اس میں سے کچھ وہ باتیں سکھاؤں جن سے تم واقف نہیں ہو (اللہ فرماتا ہے) ہر وہ مال جو میں نے کسی بندے کو عطا کیا ہے، وہ حلال ہے اور میں نے اپنے تمام بندوں کو حنیف (اللہ کی طرف یکسو ہو جانے والا) پیدا کیا ہے۔ (لیکن اس کے بعد ہوا یہ کہ) ان کے پاس شیاطین آئے اور انھوں نے ان کو ان کے دینِ (فطرت) سے پھیر دیا اور ان کے لیے وہ چیزیں حرام کر دیں، جو میں نے ان کے لیے حلال کی تھیں اور انھوں نے ان کو حکم دیا کہ میرے ساتھ ان چیزوں کو شریک بنائیں، جن کی میں نے کوئی دلیل نازل نہیں کی۔''[2]

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث :4775۔ صحیح مسلم، رقم الحدیث :2458

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث :2845

قرآن کی آیت سے معلوم ہوا کہ تمام انسانوں کی پیدائش فطرت، یعنی دینِ اسلام اور توحید پر ہوئی ہے، جس کا مطلب ہے کہ ان کے اندر اس کا شعور رکھا گیا ہے، تاکہ وہ آسانی سے دینِ اسلام کو بھی اختیار کر لیں اور عقیدۂ توحید سے بھی انحراف نہ کریں، لیکن ماحول (جہاں انسان پیدا ہوا اور وہاں پلا بڑھا) اس کو دینِ اسلام کے بجائے دوسرے ادیان کی طرف کھینچ لے جاتا ہے اور وہ یہودی، عیسائی، ہندو وغیرہ بن جاتا ہے۔ دوسرے، شیطان انسان کا ازلی دشمن ہے، وہ بھی انسانوں کو گمراہ کرنے پر تلا رہتا ہے اور انسان اس کے جال میں پھنس جاتے ہیں اور توحید کے بجائے شرک کا راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ (احادیث کی بنیاد پر اگر اس مفہوم سے انکار ہے تو اپنے ''استاذ امام'' کی وہ تفسیر پڑھ لیں، جو اس آیت کے تحت انھوں نے کی ہے اور یہی مفہوم بیان کیا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے) اور ان احادیث سے یہ واضح ہوا کہ صرف فطرت کی راہنمائی کافی نہیں ہے، اسی لیے اللہ نے اس فطری شعور کو اُجاگر اور واضح کرنے کے لیے آسمانی کتابوں اور انبیا و رسل کا سلسلہ قائم فرمایا۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اس سلسلۂ رشد و ہدایت اور وحی و رسالت کے ذریعے سے جو تعلیمات و ہدایات انسانوں کو دی گئیں، ان کو بیانِ فطرت نہیں، بلکہ بیانِ شریعت کہا گیا ہے۔

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ...﴾ (الشوریٰ:13)

''اس نے تمھارے لیے دین کا وہی طریقہ مقرر کیا۔۔۔۔''

اس لیے پیغمبر کی بعض باتوں کو شریعت ماننا اور بعض کی بابت غامدی صاحب کا یہ کہنا کہ ''یہ بیانِ فطرت ہے، لوگوں نے اس کو بیانِ شریعت سمجھ لیا ہے۔'' کیسی عجیب بات ہے؟ دین سے یا قرآن تو سارا ہی بیانِ فطرت ہے، جیسا کہ آیتِ مذکورہ سے واضح ہے۔ کیا ماحول اور شیطان کی کارستانی سے جو فطرتیں مسخ ہو جاتی ہیں، ایسی فطرتوں کو ان کی اصل فطرت کی یاددہانی کے لیے جو شریعتیں نازل ہوتی رہی ہیں، کیا وہ دو حصوں پر مشتمل ہوتی تھیں، ایک حصہ بیانِ فطرت کا اور دوسرا حصہ بیانِ شریعت کا۔ اس تفریق کی بنیاد کیا ہے؟ جس طرح احکامِ شریعت کے جانچنے اور پرکھنے کے لیے کسی کی عقل معیار نہیں ہو سکتی، اسی طرح کسی شخص کو بھی یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اپنی سمجھ کے مطابق شریعت کے بعض احکام کو شریعت قرار دے اور جس کو چاہے شریعت ماننے سے انکار کر دے اور دعویٰ کرے کہ یہ تو بیانِ فطرت ہے۔ یہ حق حمید الدین فراہی یا مولانا اصلاحی یا غامدی کو کس نے دیا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی

ان احادیث کو جو تبیینِ قرآنی پر مبنی ہیں، ان کو قرآن میں اضافہ یا قرآن میں ردّ و بدل قرار دے یا ان کی بابت یہ کہے کہ یہ شریعت کا بیان نہیں، فطرت کا بیان ہے؟

شریعت کو اپنے خیال کے مطابق دو حصوں میں تقسیم کرنا کہ یہ شریعت ہے اور یہ فطرت ہے، یہ بھی تو انسانی عقل ہی کی کارفرمائی ہے۔ اگر آج یہ حق فراہی عقل کو دے دیا گیا اور اُن کی عقل کے مطابق کچھ احکام کی شرعی حیثیت کو ختم کر دیا گیا تو دوسرے منکرینِ حدیث کا بھی یہ حق تسلیم کر لیا جانا چاہیے، جس کی رُو سے وہ کہتے ہیں کہ زکات وصلاۃ اور بہت سے مسلّماتِ اسلامیہ کا وہ مفہوم نہیں ہے، جو چودہ سو سال سے اُمتِ مسلمہ سمجھتی اور عمل کرتی آ رہی ہے۔ دین تو پھر ان عقلی بازیگروں کی وجہ سے، جس کی بنیاد انکارِ حدیث پر ہے، بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا۔

اس لیے امتِ مسلمہ نے یہ حق آج سے صدیوں قبل معتزلہ، جہمیہ، قدریہ وغیرہ منکرینِ حدیث اور عقل و دانش کے دعوے داروں کو نہیں دیا، جس کی وجہ سے اصل دین الحمد للہ محفوظ ہے، تو یہ حق آج کے منکرینِ حدیث اور نظمِ قرآن کے نام پر فہمِ قرآن کے ٹھیکیداروں کو بھی نہیں دیا جا سکتا۔ مذکورہ فرقے جیسے کچھ عرصہ اپنی عقلی شعبدہ بازیاں دکھا کر تاریخ کی بھول بھلیوں میں گم ہو گئے، اس گروہِ جدید کا انجام بھی اس سے مختلف نہیں ہوگا اور ان کی فکری ترکتازیوں اور احادیث پر چاند ماری سے دین، جو قرآن اور حدیث دونوں کے مجموعے کا نام ہے، محفوظ رہے گا، اس لیے کہ اس کی حفاظت ہما شما کے ذمے نہیں ہے، بلکہ خود اللہ نے اس کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے اور ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (آل عمران: 3)

روایاتِ رجم میں خُردہ گیری، ہندو اور شیعہ کی خُردہ گیریوں کی طرح ہے

دوسرا نکتہ، جس کی ضروری وضاحت بھی ناگزیر ہے، وہ یہ ہے کہ غامدی صاحب نے رجم کی ان احادیث کو، جو احادیث کے صحیح مجموعوں میں صحیح سندوں کے ساتھ محفوظ ہیں، ان سب کو باہم متناقض اور ناقابلِ اعتبار قرار دے کر کنڈم کر دیا ہے، حالاں کہ یہ وہ روایات ہیں، جو صدیوں سے اہلِ علم میں متداول ہیں۔ کسی کو ان میں ایسا باہم تناقض اور تضاد نظر نہیں آیا جن کی توجیہ یا ان میں تطبیق ناممکن ہو، لیکن جب یہ روایات فراہی صاحب کے خانہ ساز نظریۂ رجم کے خلاف تھیں تو ان سب کو ناقابلِ اعتبار قرار دینا ناگزیر ہو گیا، کیوں کہ اس کے بغیر ان کے

بے بنیاد نظریے کا اِثبات یکسر ناممکن تھا۔ چناں چہ اس ''عظیم خدمت'' کی ''سعادت'' ع

قرعۂ فال بنام من دیوانہ زدند

کے مصداق، غامدی صاحب کے حصے میں آئی، جس پر ان کے مریدانِ باصفا کو بجا طور پر صدائے (أَحْسَنْتَ) کے ساتھ ملا کر یہ پڑھنا چاہیے ؎

ایں سعادت بہ زورِ بازو نیست تانہ بخشد خدائے بخشندہ

لیکن ہمیں یہ ساری بحث، جس میں رسول اللہ ﷺ کے تمام فرامین اور فیصلوں کو نہایت بے دردی سے دفترِ بے معنی ثابت کرنے کی مذموم سعی کی گئی ہے، پڑھتے ہوئے بار بار ایک ہندو پنڈت کی تحریر کردہ کتاب ''رنگیلا رسول''، ایک سوامی دیانند (ہندو) کی کتاب ''ستیارتھ پرکاش'' اور ایک شیعہ مصنف کی تحریر کردہ کتاب ''سیرتِ عائشہ'' جیسی کتابیں لوحِ حافظہ پر اُبھر اُبھر کر سامنے آ رہی تھیں اور یہ شرح صدر حاصل ہو رہا تھا کہ جب کوئی شخص یہ ٹھان ہی لے کہ مجھے فلاں چیز کو ناکارہ ثابت کرنا ہے، فلاں شخصیت کی سیرت کو داغ دار کرنا ہے، فلاں کتاب میں کیڑے نکالنے ہیں تو پھر شیطان اس کو ایسے ایسے گر، ایسے ایسے نکتے اور ایسی ایسی ترکیبیں سُجھاتا ہے کہ وہ اپنے ناپاک خاکے میں رنگ روغن بھرنے میں بظاہر کامیاب نظر آتا ہے۔

''ستیارتھ پرکاش'' میں کیا ہے؟ قرآن مجید پر سیکڑوں اعتراضات ہیں، اس کی آیتوں کو باہم متناقض ثابت کیا گیا ہے اور ہر طرح کی خرافات قرآن کے ذمے لگائی گئی ہیں۔

''رنگیلا رسول'' میں کیا ہے؟ عالمِ انسانیت کی پاکیزہ ترین شخصیت محمد رسول اللہ ﷺ کو ازواجِ مطہرات اور تعددِ ازواج کے حوالے سے ''رنگیلا مزاج'' ثابت کیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ کو، جنھوں نے ان دونوں کتابوں کا مدلل اور نہایت مسکت جواب دیا، جن کا نام ''حق پرکاش'' اور ''مقدس رسول'' ہے۔

شیعہ مصنف کی کتاب ''عائشہ'' یا ''سیرتِ عائشہ'' کیا ہے؟ اس میں احادیث کی کتابوں سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی شخصیت کو داغ دار اور ایسے کریہہ انداز میں پیش کیا گیا ہے کہ ایک سُنی مسلمان کا خون کھول اُٹھتا ہے۔

ہمیں یہ کہتے ہوئے خوشی نہیں، بصد درد و غم کہنا پڑ رہا ہے کہ غامدی صاحب بھی مذکورہ اصحابِ ثلاثہ کی صف

میں شامل ہو گئے ہیں اور جس طرح وہ اپنی کتابوں پر نازاں، شاداں وفرحاں تھے، غامدی صاحب بھی اپنی اس ''تصنیفِ کثیف'' یا ''سعیِ غلیظ'' کو ایک بڑا اعزاز سمجھتے ہیں۔ واقعی ان کا یہ ''کارنامہ'' اتنا ''عظیم'' ہے کہ وہ اہلِ استشراق، منکرینِ حدیث اور قرآن کے نام پر ایک ''تازہ شریعت'' ایجاد کرنے والوں کی طرف سے زیادہ سے زیادہ داد اور مبارک باد کے مستحق ہیں کہ ایک سنگ گراں کو ان کے ناپاک راستے سے ہٹا کر اس پر بگٹٹ دوڑنے کے لیے زمین ہموار کر دی گئی ہے۔ ع

ایں کار راز تو آید و مرداں چنیں کنند

سچ ہے جس نے کہا: ؎

عين الرضا عن كل عيب كليلة
وعين السخط تبدي المساويا

''رضامندی کی آنکھ سے دیکھا جائے تو کوئی عیب نظر ہی نہیں آتا اور ناراضی کی آنکھ کو سوائے عیب کے کچھ نظر نہیں آتا۔''

روایاتِ رجم میں ''جمع وتطبیق'' کے بعد باہم کوئی تعارض نہیں رہتا

روایاتِ رجم کے اس تبصرۂ نامرضیہ میں البتہ دو چیزیں نہایت قابلِ غور ہیں، جو ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾(ق:37) ''بلاشبہ اس میں اس شخص کے لیے یقیناً نصیحت ہے، جس کا کوئی دل ہو یا کان لگائے، اس حال میں کہ وہ (دل سے) حاضر ہو۔'' کی مصداق ہیں۔

ایک یہ کہ رجم کی کئی حدیثوں میں اس حد کو اللہ کا فیصلہ یا اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ قرار دیا گیا ہے، حتیٰ کہ جس ایک روایت (حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی) سے غامدی صاحب نے بھی استدلال کیا ہے، اگرچہ اسے اپنی روایتی چالاکی کے مطابق غلط رنگ میں پیش کیا ہے جس کی طرف ہم پہلے اشارہ کر آئے ہیں، اس میں بھی رسول اللہ ﷺ نے اس حد کو اللہ ہی کی طرف منسوب کیا ہے: قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلًا۔

لیکن ان روایات میں بیان کردہ اس حقیقتِ ثابتہ کو شیرِ مادر کی طرح ہضم کر گئے ہیں اور اس پر کچھ خامہ فرسائی نہیں فرمائی۔ صرف روایات کو کنڈم کرنے ہی کو شاید کافی سمجھ لیا کہ جب یہ روایات ہی (نعوذ باللہ)

''بے ہودہ'' یا ''منافق کی گھڑی ہوئی'' ہیں۔[1] تو پھر ان کے ایک ایک جز پر بحث کی ضرورت ہی کیا ہے؟

دوسری بات یہ کہ جس ایک روایت سے موصوف نے استدلال کیا ہے، اس میں بھی ایک تضاد موجود ہے، لیکن اس تضاد کو نہایت آسانی سے ایک توجیہ کر کے خود ہی دور یا حل کر دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''رجم کے ساتھ اس روایت میں سو کوڑے کی سزا بھی بیان ہوئی ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ محض قانون کی وضاحت کے لیے ہے۔ روایات سے ثابت ہے کہ نبی مکرم ﷺ نے رجم کے ساتھ زنا کے جرم میں کسی شخص کو تازیانے کی سزا نہیں دی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موت کی سزا کے ساتھ کسی اور سزا کا جمع کرنا حکمتِ قانون کے خلاف ہے۔ قانون کی یہ حکمت اسلامی شریعت ہی نہیں، دنیا کے ہر مہذب قانون میں ملحوظ رکھی گئی ہے۔ حبس، تازیانہ، جرمانہ، ان سب سزاؤں میں دو باتیں پیشِ نظر ہوتی ہیں۔ ایک معاشرے کی عبرت، دوسرے آئندہ کے لیے مجرم کی تادیب وتنبیہ۔ موت کی صورت میں، ظاہر ہے کہ تادیب وتنبیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس وجہ سے جب مختلف جرائم میں کسی شخص کو سزا دینا مقصود ہو اور ان میں سے کسی جرم کی سزا موت بھی ہو تو باقی سب سزائیں کالعدم ہو جاتی ہیں۔''[2]

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے، جو اہلِ اسلام کی سب سے بڑی اور سب سے زیادہ واضح دلیل ہے، جس میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ شادی شدہ زانیوں کے لیے رجم اور غیر شادی شدہ کے لیے کوڑے ہیں، لیکن اس روایت میں سو کوڑوں کے ساتھ جلاوطنی کی اور رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا کا بھی ذکر ہے۔ اس ظاہری تضاد کو بعض دوسری روایات اور خود نبی اکرم ﷺ کے عمل نے دور کر دیا کہ رجم کے ساتھ آپ نے عملاً کوڑوں کی سزا نہیں دی۔

اسی طرح کنوارے کے لیے کوڑوں کے ساتھ جلاوطنی کی سزا کو بھی دوسری روایات کی روشنی میں تعزیر کے زمرے میں رکھ کر حالات وضروریات کے مطابق حاکمِ وقت کے لیے گنجائش رکھی ہے کہ وہ چاہے تو جلاوطنی کی

---

[1] برہان، ص: 61-62

[2] برہان، ص: 127

سزا دے دے، ورنہ کوڑوں کی سزا ہی کافی ہوگی۔ اس طرح نہایت آسانی سے روایات میں سزاؤں میں کمی بیشی کا جو مسئلہ ہے، جس کو غامدی صاحب تناقض باور کرا کے سب کو ناقابلِ اعتبار قرار دے رہے ہیں، آسانی سے حل ہو جاتا ہے اور تعارض اور تناقض باقی نہیں رہتا۔ اس کو محدثین کی اصطلاح میں ''جمع و تطبیق'' کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اور بھی بعض مسائل کی روایات میں اس طرح کے ظاہری تعارض کو، بلکہ قرآنِ کریم کی بھی بعض آیات کے ظاہری تعارض کو دور کیا گیا ہے، لیکن ائمۂ سلف اور فقہا و محدثین نے کبھی یہ روش اختیار کر کے یہ نہیں کہا کہ یہ روایات باہم متناقض ہیں، یا یہ آیاتِ قرآنیہ باہم متعارض ہیں، اس لیے یہ ردّی کی ٹوکری میں پھینکنے کے قابل ہیں، ان پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔ اگر غامدی صاحب اپنے اس دعوے میں سچے ہوتے کہ ''میرے اور ائمہ سلف کے موقف میں بال برابر فرق نہیں ہے'' تو وہ بھی ان روایاتِ رجم کو اپنی سخن سازیوں کے ذریعے سے، ان میں بے معنی اشکالات پیدا کر کے اور اُن کو غلط رنگ دے کر اور نہایت بھونڈے انداز میں پیش کر کے ساقط الاعتبار قرار نہ دیتے، بلکہ احادیثِ رسول کا احترام کرتے ہوئے ان کے مابین معمولی سے ظاہری تعارض کو ائمہ سلف کی طرح نہایت آسانی سے دور کر سکتے تھے، جیسا کہ محدثین اور فقہا نے کیا ہے۔

اس میں دلچسپ لطیفہ یہی ہے کہ موصوف نے ایک روایتِ رجم کو اپنے مطلب کی سمجھ کر اس سے اپنا غلط مفہوم تو اَخذ کر لیا اور اس سے اوباشی کی سزا بھی ''مستنبط'' فرمالی، جب کہ اس میں قطعاً اس سزا کا اشارہ تک بھی نہیں ہے، تاہم انھوں نے جیسا کچھ استدلال کیا، اس سے قطع نظر، استدلال تو کیا، لیکن اس میں بھی تعارض موجود تھا، جس کا حل آپ نے ان کے اقتباس میں ملاحظہ کر لیا ہے۔ یہی حل اور جمع و تطبیق کی اسی قسم کی صورتیں ائمہ سلف اور محدثین نے بھی پیش کی ہیں، وہ کیوں ناقابلِ قبول ہیں؟ اسی لیے ناقابلِ قبول ہیں کہ اصل مقصود احادیث کا رد اور ان کا انکار ہے اور یہ انکار کیوں ہے؟ کہ اس کے بغیر ان کا خانہ ساز نظریۂ رجم ع

پائے چوبیں سخت بے تمکین بود

کا مصداق ثابت ہو جاتا ہے۔

اپنے بلند بانگ دعوے کی خود ہی تردید

ذرا دیکھیے! غامدی صاحب کتنی بلند آہنگی سے احادیثِ رجم کو ناکارہ ثابت کرنے کے بعد دعویٰ کرتے ہیں:

''رجم کے بارے میں بھی روایات ہیں جو احادیث کی کتابوں میں مختلف طریقوں سے بیان ہوئی ہیں۔ان کا ذرا تدبر کی نگاہ سے مطالعہ کیجیے۔

''پہلی بات جو ان روایات پر غور کرنے سے سامنے آتی ہے، وہ ان کا باہمی تناقض ہے، جسے نہ ان پچھلی تیرہ صدیوں میں کوئی شخص کبھی دور کرنے میں کامیاب ہوا ہے اور نہ اب ہوسکتا ہے۔''[1]

غامدی صاحب کا انصاف بھی ملاحظہ ہو اور عقل و دانش کی مقدار بھی (جس کی وہ مدارسِ دینیہ سے نفی کرتے ہیں۔ (برہان، ص: ۸۵) کہ جن روایات کو ہدفِ تنقید بنا کر ان کو رڈ کیا ہے، ان میں سب سے پہلی روایت وہی ہے، جس کو خود اپنے استدلال میں انھوں نے پیش کیا ہے۔ اگر ان میں عقل و دانش کی تھوڑی سی بھی مقدار ہوتی تو وہ ان ''مجروح اور مطعون'' روایات میں کم از کم اس روایت کو تو شامل نہ کرتے، جس کو خود انھوں نے بنائے استدلال بنایا ہے۔

اور ان کا انصاف بھی دیکھیے کہ ایک طرف فرما رہے ہیں کہ ''ان روایات کا باہمی تناقض پچھلی تیرہ صدیوں میں کوئی شخص کبھی دور کرنے میں کامیاب ہوا ہے اور نہ اب ہوسکتا ہے۔'' لیکن پھر خود ہی عبادہ بن صامت کی ''مجروح و مطعون'' روایت کا تضاد بھی ایک توجیہ پیش کر کے دور کر دیا ہے۔ چہ خوب؟

آپ تیرہ صدیوں کے ائمہ، فقہا اور محدثین کی بابت نہایت بلند آہنگی سے دعویٰ کر رہے ہیں کہ وہ ان کا باہمی تناقض دور نہیں کر سکے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کے اس دعوے کو آپ ہی کی ''زبانِ مبارک'' سے غلط ثابت کر دیا۔ آپ نے جو ایک روایت کی توجیہ کر کے اس کا تناقض دور کیا ہے، یہ حل آپ کا نہیں ہے، ائمہ سلف ہی کا ہے، اسی لیے تو تمام روایاتِ رجم تیرہ صدیوں ہی سے نہیں، چودہ صدیوں سے مسلّم چلی آ رہی ہیں۔ کسی امام، فقیہ، محدث نے نہیں کہا کہ روایاتِ رجم باہم متناقض ہونے کی وجہ سے ناقابلِ اعتبار ہیں، اس لیے کہ جن باہم متعارض روایات کا توجیہ یا جمع و تطبیق کے ذریعے سے محمل تلاش کر لیا جاتا ہے، اس کے بعد نہ ان کے تعارض کا ڈھنڈورا پیٹا جاتا ہے اور نہ ان کو رد کیا جاتا ہے۔

---

[1] برہان، ص: 60

غامدی صاحب کی ایک اور زیرکی و فن کاری

ایک اور نہایت دلچسپ لطیفہ یا غامدی صاحب کی زیرکی یا ہاتھ کی صفائی ملاحظہ ہو کہ یہ پندرھویں صدی ہجری ہے، لیکن غامدی صاحب حوالہ دے رہے ہیں ''پچھلی تیرہ صدیوں'' کا۔ ایک صدی یا سوا صدی کا زمانہ ہی درمیان سے خارج کر دیا ہے۔ یہ کیا ہے؟ یہ کوئی ذہول یا نسیان ہے؟ نہیں، ہرگز نہیں، بلکہ یہ ان کے ہاتھوں کی وہ صفائی ہے، جس میں وہ بڑے مشاق ہیں۔ اس عبارت میں بھی انھوں نے اسی فن کاری کا مظاہرہ کیا ہے۔ وہ کس طرح؟ ملاحظہ فرمائیں۔

آپ ان کے پچھلے اقتباسات میں پڑھ آئے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سمیت پوری اُمتِ مسلمہ کو رجم کی سزا کا تو علم تھا اور نبیِ اکرم ﷺ اور خلفائے راشدین نے یہ سزا دی بھی۔ لیکن یہ کسی کو علم نہیں تھا کہ یہ سزا ہے کس جرم کی؟ اس عقدے کو ''تیرہ صدیوں'' کے بعد امام فراہی نے حل کیا کہ یہ سزا دراصل اوباشی اور آوارہ منشی کی تھی۔

فراہی صاحب کی تاریخ ولادت 1280ھ مطابق 1863ء اور تاریخِ وفات 1349ھ مطابق 1930ء ہے۔ گویا ان کا زمانہ آج سے ایک صدی یا اس سے کچھ زیادہ قبل کا ہے۔ اب یہ پندرھویں صدی ہے۔ اس پندرھویں صدی سے ایک صدی نکال دیں تو چودھویں صدی نکل جاتی ہے اور تیرھویں اور چودھویں صدی، فراہی صاحب کا عرصۂ حیات ہے۔ اور جب مسئلۂ رجم کی عقدہ کشائی فراہی صاحب سے پہلے نہیں ہوئی تو اُمتِ مسلمہ کی تاریکی کا دور، جس میں وہ اپنے پیغمبر سمیت ڈوبی رہی، تیرہ صدیوں تک ہی محیط بنتا ہے۔ اس تاریکی سے صاحبِ وحی و رسالت حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کو بھی اور ان کی اُمت کو بھی تیرہ صدیوں کے بعد چودھویں صدی میں امام فراہی نے نکالا۔ یوں غامدی صاحب کے اس فرمان سے کہ ''روایات کے تناقض کو پچھلی تیرہ صدیوں میں کوئی شخص دور کرنے میں کامیاب ہوا ہے اور نہ اب ہو سکتا ہے'' اس تناقض کو دور کرنے کا کریڈٹ اپنے امام کو دینا مقصود ہے۔ اس لیے انھوں نے چودہ صدی کے بجائے تیرہ صدی کے الفاظ استعمال کر کے نہایت چابک دستی اور فن کاری کا مظاہرہ کیا ہے ؎

بے خودی بے سبب نہیں غالب
کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

''پچھلی تیرہ صدی'' کے الفاظ میں یہی پردہ داری تھی، جس کی پردہ دری اللہ کی توفیق سے ہم نے کر دی

ہے۔ دلوں کے بھید تو یقیناً اللہ ہی جانتا ہے، لیکن لفظوں کا ہیر پھیر بھی بسا اوقات باطن کی غمازی کر دیتا اور دلوں کے راز اُگل دیتا ہے۔

لیکن ہم غامدی صاحب اور ان کے ہم نواؤں سے عرض کریں گے کہ امت کے اس دورِ ظلمت کو تیرہ صدیوں تک ہی نہ رکھیں، بلکہ اس کو از عہدِ رسالت تا ایں دم، ہی رہنے دیں۔ اُمتِ مسلمہ کو اپنی اسی تاریکی میں رہنا پسند ہے، جس میں اس کے رسول، اس کے خلفائے راشدین اور اُمت کے تمام ائمہ وفقہا اور محدثین رہے ہیں۔ ان کو اپنی اس تاریکی پر فخر ہے، کیوں کہ اس کے پسِ منظر، پیشِ منظر اور تہ منظر میں رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ گرامی اور خلفائے راشدین سمیت تمام صحابہ ہیں اور پوری اُمت کے ائمۂ حدیث وفقہ اور اساطینِ علم بھی ہیں اور ہمارے فخر کے لیے یہی کافی اور بس ہے۔ ہمیں ایسی ''روشنی'' نہیں چاہیے، جس سے ہمارا سر رشتہ احادیثِ رسول سے کٹ جائے، سنتِ خلفائے راشدین سے کٹ جائے اور ہماری راہ اُمتِ مسلمہ کے جادۂ مستقیم سے ہٹ جائے۔

مغالطات، تضادات اور بلا دلیل دعوے

الحمد للہ گذشتہ مباحث سے واضح ہو گیا کہ حدیث وسنت کے معاملے میں مفہوم ومطلب سے لے کر اس کی حجیت تک فراہی نظریہ ائمۂ سلف سے یکسر مختلف ہے۔ اہلِ اسلام کے نزدیک حدیث وسنت ہم معنی الفاظ ہیں۔ حدیث کہو یا سنت، دونوں سے مراد رسول اللہ ﷺ کے اقوال، اعمال اور تقریرات ہیں۔

یہ دین میں حجت ہیں، ان سے قرآن کے عموم کی تخصیص جائز ہے، یہ قرآن کی وہ تبیین ہے، جس کا حکم اللہ نے رسول اللہ ﷺ کو آیت: ﴿وَ اَنْزَلْنَاۤ اِلَیْكَ الذِّكْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ﴾ (النحل: ۴۴) ''اور ہم نے تیری طرف یہ نصیحت اُتاری، تاکہ تو لوگوں کے لیے کھول کر بیان کر دے، جو کچھ ان کی طرف اُتارا گیا ہے۔'' میں دیا اور اس کے مطابق آپ نے ایسے کئی احکام بیان فرمائے جو قرآن میں نہیں ہیں۔ صحابۂ کرام نے ان کو تسلیم کیا اور آج تک وہ مسلّم چلے آ رہے ہیں۔ یہ مباحث علمی دلائل کے ساتھ پچھلے صفحات میں گزر چکے ہیں۔ ان میں بعض جگہ قارئین تکرار بھی محسوس کریں گے، لیکن تشریح وتوضیح اور غامدی صاحب کی رنگ بدل بدل کر یا پینترا بدل بدل کر سخن سازی کی نوعیت وحقیقت واضح کرنے کے لیے ناگزیر تھی۔

اب ہم اگلے صفحات میں، ان کے دامِ ہم رنگ زمین کا شکار ہونے والے خام ذہن لوگوں کے لیے، ان کے

چند تضادات، مغالطات اور بلا دلیل دعوؤں کی وضاحت کریں گے، تاکہ اللہ تعالیٰ اگر ان کو سوچنے سمجھنے کی توفیق دے تو وہ ان صاحب کی اصل شخصیت اور روپ بہروپ کو اصل شکل میں دیکھ سکیں۔ ان شاء اللہ اس میں ان کے لیے: ﴿اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِي الْاَبْصَارِ﴾ (آل عمران:13) ''بلاشبہ اس میں آنکھوں والوں کے لیے یقیناً بڑی عبرت ہے۔'' کا سامان ہوگا۔

مغالطہ انگیزی

موصوف کی ایک صفت یا مجبوری، دیگر اہلِ باطل کی طرح، مغالطہ انگیزی ہے جس کے نمونے پچھلے صفحات میں گزرے ہیں۔ اس لیے کہ ان کا سارا موقف یا نظریہ ہی مغالطات پر مبنی ہے، مثلاً: دیکھیے!

1 ان کا یہ دعویٰ کتنا بڑا مغالطہ ہے کہ میرے موقف اور ائمہ سلف کے موقف میں سرمو (بال برابر) فرق نہیں ہے۔ کیا یہ حقیقت ہے یا جھوٹ؟ یقیناً جھوٹ، بلکہ اس صدی کا سب سے بڑا جھوٹ ہے۔ پھر یہ مغالطہ انگیزی، فریب کاری اور دجل وتلبیس کے سوا کیا ہے؟

2 موصوف لکھتے ہیں:

> ''تنقید سے بالاتر اگر کوئی چیز ہے تو وہ صرف کتاب وسنت ہیں اور ان کی تعبیر وتشریح کا حق ہر اس شخص کو حاصل ہے جو اپنے اندر اس کی اہلیت پیدا کرلے۔''[1]

یہاں ''کتاب وسنت'' کے الفاظ کا استعمال بھی سراسر فریب کاری اور یہ تاثر دینا ہے کہ وہ بھی اہلِ اسلام کی طرح کتاب وسنت کو تنقید سے بالاتر سمجھتے اور اُن کی حقانیت کے قائل ہیں، لیکن کیا واقعی ایسا ہے؟ ہرگز نہیں۔ ان کے نزدیک تو نبیِ اکرم ﷺ کی سنتیں محفوظ ہی نہیں ہیں۔ احادیث کے مجموعوں میں سنتیں ہی درج ہیں، اس لیے محدثین نے اپنے مجموعۂ احادیث کے ناموں ہی میں ''سنن'' کا لفظ ساتھ رکھا ہے۔ سنن ابی داود، سنن ابن ماجہ، سنن نسائی، سنن ترمذی وغیرہ اور ان سب میں احادیثِ رسول فقہی ابواب کے مطابق جمع ہیں۔ موصوف نے پہلے تو حدیث اور سنت دونوں کو الگ الگ کر دیا۔ احادیث کو ویسے ہی مشکوک یا غیر محفوظ یا (نعوذ باللہ) قرآن کے خلاف اور قرآن میں تغیر وتبدل قرار دے دیا اور جس کو وہ سنت کہتے ہیں، اس کا کہیں کسی کتابی شکل میں وجود یا ریکارڈ ہی نہیں ہے۔

---

[1] برہان، ص:37

ان کا وجود اگر کہیں ہے تو صرف غامدی صاحب کے نہاں خانۂ قلب میں ہے یا ان کی لوحِ حافظہ پر ثبت ہیں اور یہ دونوں جگہیں ایسی ہیں جہاں ان کے علاوہ ان کو کوئی اور ملاحظہ کر ہی نہیں سکتا۔ اگر کہا جائے کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ان سنتوں کی بنیاد عملی تواتر ہے تو عملی تواتر کی اصطلاح تو یکسر مبہم ہے۔ اہلِ اسلام کے نزدیک تو تمام احادیثِ صحیحہ عملی تواتر سے ثابت ہیں۔ اس معنی میں کہ ان احادیث کو اپنی کتابوں میں درج کرنے والوں نے اپنے سے لے کر رسول اللہ ﷺ تک سلسلۂ اسناد کا اتصال ثابت کیا ہے۔ اسی لیے صحیح حدیث کہا ہی اس کو جاتا ہے، جو مرفوع، متصل ہو اور سلسلۂ رواۃ عادل، ضابط اور ثقہ افراد پر مبنی ہو۔ یہ قولی اور عملی تواتر کا ایسا بے مثال نمونہ ہے جس کی تاریخِ انسانیت میں کوئی اور نظیر موجود نہیں۔

4 علاوہ ازیں انھوں نے ان سنتوں کی بھی تحدید کر دی ہے کہ وہ 27 ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ان کے عملی تواتر کی بنیاد یا ثبوت کیا ہے؟ ظاہر بات ہے کہ اس کا آغاز صحابہ ہی سے کیا جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ صحابہ نے صرف ان ۲۷ سنتوں ہی پر عمل کیا تھا یا تمام سنتوں (احادیث) پر عمل کیا تھا؟ اس لیے سب سے پہلے تو اس سوال کا جواب اور اس کا ثبوت دیا جائے کہ صحابہ نے صرف ان ۲۷ اعمال ہی کو سنت سمجھ کر عمل کیا اور دوسرے تمام اعمال کو غیر سنت سمجھ کر عمل نہیں کیا۔ اگر صحابہ نے بغیر تحدید (حد بندی) کے ہر سنت و حدیث پر عمل کیا ہے اور یقینا انھوں نے ایسا ہی کیا ہے اور اس کا ثبوت کتابوں میں محفوظ احادیثِ نبویہ ہیں اور صحابہ کو دیکھ کر تابعین و تبع تابعین نے کیا۔ وَهَلُمَّ جَرًّا۔

اسی طرح تمام احادیثِ رسول پر تمام صحیح العقیدہ والعمل مسلمان عمل کرتے آ رہے ہیں۔ اس اعتبار سے تمام صحیح احادیث عملی تواتر کا نمونہ ہیں۔ اب یہ غامدی گروپ کی ذمے داری ہے کہ وہ اس ذخیرۂ احادیث سے ماورا، اپنی ۲۷ سنتوں کا تحریری ثبوت نسل در نسل کے حساب سے پیش کرے، جیسے الحمدللہ ہمارے پاس تمام سنتوں (حدیثوں) کا نسلاً بعد نسلٍ تحریری ثبوت موجود ہے۔

4 غامدی صاحب کے نزدیک ''سنت'' کیا ہے؟

اس کی وضاحت غامدی صاحب نے اپنی مایۂ ناز کتاب ''میزان'' میں پوری تفصیل سے کی ہے۔ اقتباس اگرچہ طویل ہے، لیکن انھی کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں تو بہتر ہے، تاکہ دنیا دیکھ لے کہ ان کے موقف اور ائمہ

سلف کے موقف میں کتنا بعد المشرقین ہے اور ان کے درمیان اتنی وسیع خلیج حائل ہے، جسے لفاظی اور سخن سازی سے پاٹنا ناممکن ہے۔ موصوف اپنی نو دریافت 27 سنتوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ قرآن سے پہلے ہی:

''(عرب معاشرے میں) یہ سب چیزیں پہلے سے رائج، معلوم و متعین اور نسلاً بعد نسلٍ جاری ایک روایت کی حیثیت سے پوری طرح متعارف تھی، چناں چہ اس بات کی کوئی ضرورت نہ تھی کہ قرآن ان کی تفصیل کرتا۔ لغتِ عرب میں جو الفاظ ان کے لیے مستعمل تھے، ان کا مصداق لوگوں کے سامنے موجود تھا۔ قرآن نے انھیں نماز قائم کرنے یا زکات ادا کرنے یا روزہ رکھنے یا حج وعمرہ کے لیے آنے کا حکم دیا تو وہ جانتے تھے کہ نماز، زکات، روزہ اور حج وعمرہ کن چیزوں کے نام ہیں۔ قرآن نے ان میں سے کسی چیز کی ابتدا نہیں کی، ان کی تجدید و اصلاح کی ہے اور وہ ان سے متعلق کسی بات کی وضاحت بھی اسی حد تک کرتا ہے جس حد تک تجدید و اصلاح کی اس ضرورت کے پیشِ نظر اس کے لیے ناگزیر ہوتی ہے۔''

اس کے بعد موصوف فرماتے ہیں:

''دینِ ابراہیمی کی روایت کا یہ حصہ جسے اصطلاح میں سنت سے تعبیر کیا جاتا ہے، قرآن کے نزدیک خدا کا دین ہے۔''[1]

سمجھے آپ؟ آپ غامدی صاحب کی نو دریافت سنتوں کی فہرست پر، جو ہم پہلے نقل کر آئے ہیں، ایک نظر ڈال لیں، ان کی بابت ان کا کہنا یہ ہے کہ عربوں میں یہ پہلے ہی متعارف تھیں، لغتِ عرب کی رُو سے بھی یہ چیزیں ان کا مصداق تھیں، جب قرآن نے بھی ان کے کرنے کا حکم دیا تو ایسا نہیں ہے کہ یہ صرف قرآن کا حکم ہے، اس نے ان کی ابتدا کی ہے، بلکہ ان کو پہلے ہی معلوم تھا کہ نماز، زکات، روزہ اور حج وعمرہ وغیرہ کن چیزوں کے نام ہیں؟ اس ساری دراز نفسی کا مقصد کیا ہے؟ صرف یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قرآن میں نماز، زکات وغیرہ کے جو احکام ہیں، وہ مجمل ہیں، ان کی تفصیل رسول اللہ ﷺ نے بیان کی ہے، جو احادیث میں محفوظ ہے۔

مذکورہ اقتباس میں غامدی صاحب نے کمال ہشیاری اور نہایت فن کاری سے رسول اللہ ﷺ کو اس شرح و

---

[1] میزان، ص:46

تفصیل کے منصب سے بھی فارغ کر دیا ہے۔ جب اس شرح وتفصیل کی ضرورت ہی نہیں ہے، عربوں کو معلوم تھا کہ اللہ نے نماز پڑھنے کا، زکات ادا کرنے کا، حج وعمرہ کرنے کا حکم دیا ہے وغیرہ وغیرہ، تو وہ چوں کہ پہلے ہی ان پر عمل پیرا تھے، وہ ان سے متعارف تھے، انھوں نے اس پر عمل شروع کر دیا، ان کو ان کا طریقہ یا ان کی تفصیل پیغمبر سے معلوم کرنے کی نہ ضرورت تھی اور نہ یہ آپ کا منصب ہی تھا، زیادہ سے زیادہ آپ ﷺ نے جو کام کیا، وہ صرف ان کی اصلاح وتجدید تھی۔

5 لیکن ''اصلاح وتجدید'' بھی نہایت مبہم اصطلاح ہے اور مقطع میں سخن گسترانہ انداز کی بات ہے، ورنہ اصلاح وتجدید کا مفہوم تو اس وقت تک واضح نہیں ہوسکتا، جب تک یہ واضح نہ کیا جائے کہ قرآن کے حکم یا نبی کریم ﷺ کی شرح وتفصیل سے پہلے عرب معاشرے کے لوگ نماز کس طرح پڑھتے تھے، زکات کس طرح ادا کرتے تھے، قربانی کس طرح کرتے تھے وغیرہ وغیرہ۔ اس میں نبی مکرم ﷺ نے یہ یہ تجدید اور یہ یہ اصلاح کی۔ اگر ان تمام احکامات کا طریقہ وہی تھا، جس پر صحابۂ کرام نے نزولِ قرآن کے وقت یا بعد میں عمل کیا، پھر تو واقعی رسول اللہ ﷺ کے شرح وتفصیل یعنی احادیث کی ضرورت نہیں رہتی اور غامدی گروپ جو رسول اللہ ﷺ کو قرآن کے شارح اور مبین کی حیثیت سے فارغ کرنا چاہتا ہے، اس کی ایک ''معقول وجہ'' سمجھ میں آسکتی ہے، لیکن اگر غامدی گروپ کی طرف سے یہ وضاحت نہیں کی جاتی تو اس بے بنیاد سخن سازی کا مقصد اس کے سوا کیا ہے کہ دراصل یہ گروہ احادیثِ رسول کو یکسر بے فائدہ اور ایک دفترِ بے معنی باور کرانا چاہتا ہے کہ ان تمام احکامات کو عرب پہلے ہی جانتے تھے، نبی کریم ﷺ نے ان کی کوئی توضیح وتفصیل نہیں کی ہے، اگر کی بھی ہے تو ان کی کوئی حیثیت نہیں، اصل سنت تو

''دینِ ابراہیمی کی روایت ہے، جسے اصطلاح میں ''سنت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔''

اس سیاق میں دیکھ لیجیے ''سنت'' سے مراد سنتِ نبوی ہے، جو اہلِ اسلام میں متعارف ہے؟ یا اہلِ جاہلیت کی ''سنت'' ہے، جسے دینِ ابراہیمی کی روایت کا خوش نما عنوان دیا گیا ہے؟ موصوف نے ''دینِ ابراہیمی کی روایت'' کی جس طرح توضیح کی ہے، وہ تو اس وقت تک اہلِ جاہلیت ہی کی ''سنت'' سمجھی جائے گی، جب تک وہ عربوں کے طریقۂ نماز وزکات کی تفصیل بھی بیان نہیں کریں گے، کیوں کہ قرآن نے مجمل طور پر تو بعض چیزوں

کی بابت یقیناً وضاحت کی ہے کہ پچھلی شریعتوں میں بھی ان کا سلسلہ تھا، جیسے قربانی کا تصور حضرت آدم کے زمانے ہی سے ملتا ہے۔ نماز، زکات، روزہ، حج و عمرہ کا بھی ذکر ملتا ہے، مگر محض ان چند چیزوں کے ناموں کے ذکر سے کیا یہ معلوم ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے کہ وہ نماز کس طرح پڑھتے تھے؟ زکات ادا کرنے کی کیا صورت تھی؟ حج، عمرہ کس طرح کرتے تھے؟ روزہ کس طرح رکھتے تھے؟ وغیرہ وغیرہ۔ ان کا طریقہ اور ان کی تفصیلات تو رسول اللہ ﷺ ہی نے بیان فرمائی ہے، جس سے جان چھڑانے کے لیے یہ سارے پاپڑ بیلے جا رہے ہیں، لیکن ان بے معنی سخن سازیوں اور یکسر بے بنیاد دعووں اور باتوں سے تو احادیث کی تشریعی حیثیت کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ ؎

پھونکوں سے یہ چراغ بجھایا نہ جائے گا

غامدی صاحب چاہتے ہیں، سانپ بھی مر جائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے، حدیثِ رسول کی تشریعی حیثیت بھی ایک سوالیہ نشان بن جائے اور اس کا الزام بھی ان کے سر نہ آئے۔ اس لیے وہ بار بار ''سنت'' کا نام بھی لیتے ہیں اور اس کے سینے میں چھرا گھونپنے سے باز بھی نہیں آتے ؎

خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں
صاف چھپتے بھی نہیں، سامنے آتے بھی نہیں

6 مزید سنیے! ''سنت'' کے اسی جاہلی تصور کی بابت لکھتے ہیں:

''سنت قرآن کے بعد نہیں، بلکہ قرآن سے مقدم ہے، اس لیے وہ لازماً اس کے حاملین کے اجماع و تواتر ہی سے اخذ کی جائے گی۔ قرآن میں جن احکام کا ذکر ہوا ہے، ان کی تفصیلات بھی اسی اجماع و تواتر پر مبنی روایات سے متعین ہوں گی۔ انھیں قرآن سے براہِ راست اَخذ کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی، جس طرح کہ قرآن کے بزعمِ خود بعض مفکرین نے اس زمانے میں کی ہے اور اس طرح قرآن کا مدعا بالکل الٹ کر رکھ دیا ہے۔''[1]

''سنت قرآن سے مقدم ہے'' پڑھ کر اس خوش فہمی میں مبتلا نہ ہو جائیے کہ غامدی صاحب نے سنت کی اہمیت کو تسلیم کر لیا ہے، بلکہ یہاں ''سنت'' سے مراد وہی اہلِ جاہلیت کی سنت ہے، جو یقیناً قرآن کے نزول سے پہلے

---

[1] میزان، ص: 47

تھی، اس لیے کہ پچھلے اقتباس میں وہ وضاحت کر چکے ہیں کہ عرب نزولِ قرآن سے پہلے نماز، زکات، روزہ وغیرہ سے متعارف تھے، اس لیے نہ قرآن میں ان کی تفصیلات کا ذکر ہے اور نہ رسول اللہ ﷺ کو ان کی شرح وتفصیل بیان کرنے کی ضرورت تھی۔ اس لحاظ سے ظاہر بات ہے کہ یہ سنتِ جاہلیہ اور بقول غامدی صاحب ''دینِ ابراہیمی کی روایت'' قرآن سے پہلے، یعنی قرآن پر مقدم ہے۔ یعنی قرآن بعد میں نازل ہوا ہے اور عرب ان ''سنتوں'' پر پہلے ہی سے عمل پیرا تھے۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ وہ ''سنت'':

''لازماً اس کے حاملین کے اجماع وتواتر ہی سے اَخذ کی جائے گی۔ قرآنی احکام کی تفصیلات بھی اسی اجماع و تواتر پر مبنی روایت سے متعین ہوں گی، انھیں قرآن سے براہِ راست اَخذ کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی۔''

جب ''سنت'' وہ ہے جس پر اہلِ عرب قرآن سے پہلے عمل کرتے تھے تو اس ''سنت'' کے حاملین کون ہوئے؟ اہلِ جاہلیت ہی۔ اس لیے ''سنت'' نبی مکرم ﷺ کے قول وعمل یا صحابہ کے عمل سے نہیں، کیوں کہ یہ تو سب نزولِ قرآن کے بعد کی باتیں ہیں، بلکہ اہلِ جاہلیت کے اجماع وتواتر سے لی جائے گی، اس لیے کہ وہی قرآن سے پہلے ''دینِ ابراہیمی کی روایت'' کے حاملین تھے اور انہی حاملینِ سنت جاہلیہ کے اجماع وتواتر پر مبنی روایت ہی سے قرآنی احکام کی تفصیلات بھی متعین ہوں گی۔ انھیں قرآن سے براہِ راست اَخذ کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی۔

لو! پہلے تو حدیث ہی کی عدمِ محفوظیت کا دعوی تھا۔ اب قرآن بھی ان کی ترکتازیوں کا نشانہ بن گیا ہے اور اس پر بھی سنتِ جاہلیہ کے حاملین اور ان کے اجماع وتواتر کی حکومت قائم ہوگئی ہے۔ سبحان اللہ! کیا ''سنت'' کا مفہوم اور اس کی ''اہمیت'' کا بیان ہے؟

سنتِ نبویہ سے جان چھڑاتے چھڑاتے، قرآن سے بھی جان چھوٹ گئی۔ پہلے تو ان کے خودساختہ نظریات میں سنت وحدیث رکاوٹ تھی، اب قرآن کا سنگِ گراں بھی راستے سے ہٹا دیا گیا ہے۔ لیکن ٹھہریے! قرآنی احکام کی تفصیلات براہِ راست قرآن سے اَخذ نہیں کی جائیں گی، کیوں کہ اہلِ جاہلیت کا عمل ہی کافی ہے۔ البتہ فراہی گروہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنا خود ساختہ اور بے بنیاد نظریہ براہِ راست قرآن سے اَخذ کریں اور پھر اس

پر فخر کریں کہ تیرہ سو سال بعد ہم نے قرآن سے ''اوباشی'' کی سزا ڈھونڈ نکالی ہے، جو آج تک کسی کو نظر نہیں آئی، حالاں کہ وہ ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی ہے۔ ماشاء اللہ، چشم بد دور، یہ کام بقول شاعر ؎

یوں دھم سے کوئی میداں میں نہ کودا ہوگا
جو ہم نے کیا، رستم نے نہ کیا ہوگا

اس تفصیل کی روشنی میں آپ سمجھ سکتے ہیں کہ ان کا یہ فرمان مغالطے کے سوا کیا ہے:

''تنقید سے بالاتر اگر کوئی چیز ہے تو وہ صرف کتاب وسنت ہیں۔''[1]

اس لیے کہ اہلِ اسلام میں ''سنت'' کا جو متعارف معنی اور اصطلاحی مفہوم ہے، موصوف اس کو مانتے ہی نہیں ہیں تو پھر ان کا یہ نعرۂ مستانہ آنکھوں میں دھول جھونکنا نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

تشریح وتعبیر کا حق کس کو حاصل ہے؟

7 پھر یہ بات بھی خوب ہے:

''ان کی تعبیر وتشریح کا حق ہر اس شخص کو حاصل ہے، جو اپنے اندر اس کی اہلیت پیدا کر لے۔''[2]

اس طرح وہ اپنا تو یہ حق سمجھتے ہیں کہ قرآن وسنت کی جس طرح چاہیں تعبیر وتشریح کریں، چاہے وہ تشریح و تعبیر ائمۂ سلف سے کتنی ہی مختلف اور اقبال کے ان اشعار کی مصداق ہو ؎

قرآن کو بازیچۂ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد

؎

خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق

---

[1] برہان، ص: 37

[2] برہان، ص: 37

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پاژند

ولے تاویل شاں درحیرت انداخت
خدا و جبرئیل و مصطفی را

لیکن دوسرے منکرینِ حدیث کو وہ یہ حق دینے کے لیے تیار نہیں ہیں، چناں چہ لکھتے ہیں:

''انھیں قرآن سے براہِ راست اَخذ کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی، جس طرح کہ قرآن کے بزعم خود بعض مفکرین نے اس زمانے میں کی ہے اور اس طرح قرآن کا مدعا بالکل اُلٹ کر رکھ دیا ہے۔''[1]

ہوسکتا ہے اس سے ان کا اشارہ اُن منکرینِ حدیث کی طرف ہو، جو انہی کی طرح احادیث کو غیر معتبر اور ماخذ شرعی نہیں مانتے۔ جب آپ اور وہ ایک ہی کشتی کے سوار، ایک ہی منہج کے حامل، ایک ہی فکر اور نظریے کے داعی، ایک ہی منزل کے راہی اور سلف کی تفسیر وتشریحِ دین کے یکساں دشمن ہیں تو پھر اس مغایرت کے اظہار کے کیا معنی؟ اور ان پر نشتر زنی کیوں؟

اگر آپ کے اندر یہ اہلیت ہے کہ تمام ائمۂ اعلام اور اساطینِ علم کے موقف کے برعکس سنتِ رسول کا تیا پانچا کر دیں، قرآن میں تحریفِ معنوی کا ارتکاب کر کے اپنے من گھڑت نظریے کو قرآن کے سر منڈھ دیں تو دوسرا منکرِ حدیث بھی آپ ہی جیسی اہلیت کا مدعی ہو کر قرآن کے صلاۃ وزکات کے مفہوم کو بدل ڈالے تو اس کو اس کی اجازت کیوں نہیں ہے؟

بنا بریں دوسرے منکرینِ حدیث اور بزعمِ خود منکر بننے والوں سے اپنے آپ کو مختلف باور کرانا بھی ایک مغالطہ انگیزی اور سراسر دھوکا اور فریب ہے، جب کہ اصل میں دونوں ایک ہیں

کون کہتا ہے کہ ہم تم میں جدائی ہوگی
یہ ہوائی کسی دشمن نے اُڑائی ہوگی

---

[1] میزان، ص: 47

تاہم غامدی صاحب کے اس قول سے یہ بات تو ثابت ہوگئی کہ قرآن وحدیث کی تشریح وتعبیر کا حق صرف اسی کو حاصل ہے، جو ائمۂ سلف کی تشریح وتعبیر کا پابند ہو اور اس کی تشریح وتعبیر بھی سلف کے منہجِ صحیح کی آئینہ دار ہو، گو خود ان کی اپنی تشریح وتعبیر بھی اس کے بالکل برعکس ہے۔

ایک اور مغالطہ انگیزی اور علما پر طعنہ زنی

8 غامدی صاحب فرماتے ہیں:

"(الأئمة من قريش) مشہور روایت ہے۔ (مسند أحمد، رقم:11898) اس حدیث کے ظاہر الفاظ سے ہمارے علما اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ مسلمانوں کے حکمران صرف قریش میں سے ہوں گے۔ دراں حالیکہ یہ بات مان لی جائے تو اسلام اور برہمنیت میں کم سے کم سیاسی نظام کی حد تک کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا۔ اس مغالطے کی وجہ محض یہ ہوئی کہ ایک بات جو نبیِ اکرم ﷺ کی وفات کے فوراً بعد کی سیاسی صورت حال کے لحاظ سے کہی گئی تھی، اسے دین کا مستقل حکم سمجھ لیا گیا۔"[1]

یہ محض علما پر طعنہ زنی ہے، علما نے اسے وہی کچھ سمجھا ہے، جس کی وضاحت خود انھوں نے کی ہے۔ علما نے اسے دین کا مستقل حکم نہیں سمجھا۔ اس کی جو وضاحت شیخ ابو زہرہ رحمہ اللہ نے علمائے اسلام کے موقف کی، تمام احادیث وآثار کی روشنی میں کی ہے، وہ ملاحظہ فرمائیں:

"نظر بریں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان اخبار وآثار سے قطعی وحتمی طور پر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امامت قریش میں مقصور ومحدود ہے اور اگر کوئی اور خلیفہ ہوگا تو اس کی خلافت، خلافتِ نبوت نہیں ہوگی۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ آپ اُمت کو مامور فرما رہے ہیں کہ خلافت صرف قریش تک محدود رہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ آپ کا فرمان طلب وجوب کے لیے ہے، بلکہ آپ کا مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ قریش کی امامت افضل ہے، نہ کہ کسی اور کی امامت صحیح نہیں۔ اس کی وجہ بخاری ومسلم کی یہ روایت ہے:

(۱) ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ مجھے میرے دوست (نبی کریم ﷺ) نے وصیت فرمائی کہ اگر تم پر ایک نکٹے حبشی کو بھی امام بنا دیا جائے تو اس کی اطاعت کرتے رہنا۔

---

[1] میزان: ص:64

(۲) امام بخاری روایت کرتے ہیں کہ نبیِ مکرم ﷺ نے فرمایا: ''اگر تم پر ایک حبشی کو امام بنا دیا جائے، جس کا سر منقّٰی ایسا ہو تو اس کی بات سننا اور اس کے اطاعت شعار رہنا۔

(۳) (ایک تیسری روایت اسی مفہوم کی صحیح مسلم سے نقل کر کے) شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: اگر مذکورۃ الصدر روایات کو حدیث: (إِنَّ هٰذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ) کے ساتھ یکجا کر کے دیکھا جائے تو یہ حقیقت اُجاگر ہوتی ہے کہ نصوص بحیثیتِ مجموعی یہ تاثر پیدا نہیں کرتیں کہ امامت قریش میں محدود ہے اور کسی اور کی خلافت صحیح نہیں۔ بخلاف ازیں احادیث کا بحیثیتِ مجموعی یہ مفہوم ہوگا کہ غیرِ قریش کی امامت درست ہے اور آپ نے حدیث: (اَلْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ) میں اخبار بالغیب کے طور پر ایک ہونے والے واقعے سے آگاہ فرمایا تھا۔۔۔ یا آپ کا مقصد یہ ہوگا کہ قریش کی خلافت دوسروں سے افضل ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ سرے سے کسی اور کی خلافت درست ہی نہیں۔''

۔۔۔سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے قول کا محمل اور مطلب بیان کر کے لکھتے ہیں:

''جب امامت کا انحصار قوت و شوکت پر رکھا گیا ہے تو جہاں یہ اوصاف پائے جائیں گے وہیں خلافت و امامت پائی جائے گی۔ یہ ہے امامت کے قریش میں ہونے کی اصل وجہ! اور یہ ہے ان آثارِ صحیحہ اور اس مناط و مدار کی حقیقت و ماہیت، جس پر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ منتخب ہونے کے بارے میں اجماع منعقد ہوا تھا۔''[1]

گرگٹ کی طرح حالات و ضرورت کے مطابق رنگ اور بھیس بدلنا

9 علمائے اسلام کا رویہ اور طرزِ استدلال دیکھ لیا کہ وہ تمام احادیث کو دیکھتے اور ان سے بحیثیتِ مجموعی جو بات ثابت ہوتی ہے، اس کو اختیار کرتے ہیں۔ اس کو جمع و تطبیق کہا جاتا ہے، اس سے روایات کا ظاہری تعارض بھی دور ہو جاتا ہے اور مسئلے کے سارے پہلو بھی واضح ہو جاتے ہیں۔ علمائے اسلام اس طرح کے ظاہری تعارض کو باہم متناقض ثابت کر کے احادیث کو رد نہیں کرتے، بلکہ ان کا معقول حل اور محمل تلاش کر لیتے ہیں۔

اس کے برعکس منکرینِ حدیث اس قسم کے ظاہری تعارض کو دیکھ کر بڑا خوش ہوتے اور ان کو باہم متناقض قرار

[1] المذاهب الإسلامية، اردو ترجمہ، ص: 112-113

دے کر یا تو ساری متعلقہ احادیث کو رڈ کر دیتے ہیں، جیسے رجم کی مستند اور متفق علیہ روایات کو رڈ کر دیا گیا یا پھر ان سے کوئی غلط مسئلہ نکال لیتے ہیں، دراں حالیکہ ان سے وہ مسئلہ نہیں نکلتا۔ اس کی مثال خود غامدی صاحب کی ''میزان'' سے ملاحظہ فرمائیں:

''چوتھی چیز یہ ہے کہ کسی حدیث کا مدعا متعین کرتے وقت اس باب کی تمام روایات پیشِ نظر رکھی جائیں۔ بارہا ایسا ہوتا ہے کہ آدمی حدیث کا ایک مفہوم سمجھتا ہے، لیکن اسی باب کی تمام روایتوں کا مطالعہ کیا جائے تو وہ مفہوم بالکل دوسری صورت میں نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال تصویر سے متعلق روایتیں ہیں۔ ان میں سے بعض کو دیکھیے تو بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کی تصاویر ممنوع قرار دی گئی ہیں، لیکن تمام روایتیں جمع کیجیے تو یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ ممانعت کا حکم صرف ان تصویروں کے بارے میں ہے، جو پرستش کے لیے بنائی گئی ہوں۔ حدیث کے ذخیرے سے اس طرح کی بیسیوں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ کسی حدیث کے مفہوم میں تردد ہو تو احادیثِ باب کو جمع کیے بغیر اس کے بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہ کی جائے۔''[1]

اس اقتباس کو پڑھ کر یقین ہو جاتا ہے کہ غامدی صاحب کی شخصیت گرگٹ کی طرح ہے، جو رنگ بدلتی رہتی ہے اور موصوف حالات و ضرورت کے تحت بھیس بدلتے رہتے ہیں۔ اس کی وجہ فکر و نظر میں پختگی کی کمی ہی نہیں، بلکہ ابن الوقتی اور اسلام کے روئے آبدار کو مسخ کرنا ہے۔ یہ مقصد جس طرح بھی حاصل ہو، اس کے لیے اس طریقے کے اختیار کرنے میں انھیں کوئی تامل نہیں ہوتا اور جو بھی ہتھکنڈا انھیں اپنانا پڑے، اس کے لیے وہ تیار رہتے ہیں۔

انھیں اپنے یا ان کے ''امام'' کے خود ساختہ نظریہ رجم کے اثبات میں رجم کی صحیح، متواتر اور متفق علیہ روایات حائل نظر آئیں تو ان کو باہم متناقض باور کرا کے یا قرآن کے خلاف قرار دے کر رد کر دیا۔

اب اس تازہ اقتباس میں انھوں نے اس کے بالکل برعکس رویہ اختیار کیا ہے، یہاں وہ تلقین فرما رہے ہیں کہ ایک مسئلے سے متعلقہ تمام احادیث کو دیکھنا چاہیے، اس سے ان کا ظاہری تعارض بھی دور ہو جاتا ہے اور مسئلے کے

[1] میزان، ص: 64-65

سارے پہلو بھی واضح ہو جاتے ہیں۔ یہاں ان کی یہ بات درست ہے اور یہ وہی موقف ہے، جو احادیث کی تشریعی حیثیت کے قائلین کا ہے۔ اگر یہی موقف احادیثِ رجم میں بھی اختیار کر لیا جاتا تو ان کا ظاہری تناقض بھی دور ہو جاتا اور رجم کے حدِ شرعی ہونے کا پہلو بھی نمایاں ہو کر سامنے آ جاتا، لیکن وہاں چوں کہ ان کی ضرورت کچھ اور تھی، اس لیے وہاں جمع و تطبیق کی یہ صورت جو علما و محدثین بیان کرتے اور اختیار کرتے ہیں اور یہاں خود غامدی صاحب نے بھی اسے اختیار کر کے بیان کیا ہے، وہاں اسے اختیار نہیں کیا، لیکن یہاں اس کو اختیار کر لیا، کیوں کہ یہاں ان کی ضرورت کچھ اور ہے اور وہ ہے تصویر سازی کا جواز و اثبات۔

لیکن چوں کہ ان کی نیت اور مقصد میں فساد ہے، اس لیے طریقہ تو یقیناً محدثین والا اختیار کیا ہے، تاہم نتیجہ محدثین کے نتائج سے یکسر مختلف اَخذ کیا ہے۔ اس باب کی یہی تمام حدیثیں محدثین اور علمائے اسلام کے سامنے بھی ہیں اور آج ہی نہیں، صدیوں سے ہیں، لیکن ان کو کسی حدیث سے بھی تصویر کا جواز معلوم نہیں ہوا اور وہ آج بھی ان احادیث کی وجہ سے تصویر کی حرمت ہی کے قائل ہیں نہ کہ جواز کے۔

اس گروہ سے پوچھا جائے کہ کون سی حدیث کے کون سے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے:

''ممانعت کا حکم صرف ان تصویروں کے بارے میں ہے، جو پرستش کے لیے بنائی گئی ہوں۔''

کیوں کہ حدیث میں تو وجہ ممانعت، اللہ تعالیٰ کی صفتِ خالقیت میں مشابہت ہے۔ علاوہ ازیں اگر ممانعت کی یہی علت (پرستش سے بچانا) تسلیم کر لی جائے، تب بھی اس کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ یہ علت آج بھی موجود ہے۔ آپ ان قبروں پر جا کر دیکھ لیں، جو پرستش گاہیں بنی ہوئی ہیں اور مرجع خلائق ہیں۔ وہاں ننگ دھڑنگ ملنگوں اور صدیوں پہلے فوت شدہ بزرگوں کی جعلی تصویریں خوب فروخت ہوتی ہیں، لوگ ان کو لے جا کر فریم کروا کے گھروں اور دکانوں میں تبرک کے طور پر لٹکاتے ہیں۔ کیا یہ پرستش کی صورت نہیں ہے؟

گویا غامدی صاحب کا مذکورہ اقتباس ان کے تضاد کا بھی مظہر ہے اور بلا دلیل دعوے کا بھی۔

جھوٹ اور بلا دلیل دعوے

اور بھی انھوں نے بلا دلیل دعوے کیے ہیں، جن کی کچھ تفصیل گزشتہ صفحات میں بھی گزری، مثلاً:

- رجم کی تعزیزی سزا کا مبنیٰ، آیتِ محاربہ ہے اور یہ بات وحیِ خفی کے ذریعے سے رسول اللہ ﷺ کو بتلائی گئی۔

اول تو موصوف وحیِ خفی سے کسی حکم کے اثبات کے قائل ہی نہیں ہیں اور پھر یہ سراسر جھوٹ اور بلا دلیل دعویٰ ہے۔ اگر وہ اپنے اس دعوے میں سچے ہیں تو کوئی حدیث پیش کریں۔

❁ ان کا یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے اور جھوٹ بھی کہ ائمہ سلف اور ان کے موقف میں سرِ مو فرق نہیں ہے۔

❁ ان کا دعویٰ ''صرف کتاب و سنت تنقید سے بالا ہے۔'' سراسر جھوٹ، فریب اور بلا دلیل ہے۔

سنتِ نبوی کو تو وہ مانتے ہی نہیں ہیں۔ ہاں سنتِ جاہلیہ کو وہ مانتے ہیں۔ اگر یہ ''سنتِ جاہلیہ'' جو ان کے نزدیک قرآن سے بھی مقدم ہے، ان کے نزدیک تنقید سے بالا ہے، تو یہ غامدی گروہ ہی کو مبارک ہو۔ اہلِ اسلام تو اس بات کو ماننے سے رہے۔

❁ ''امام فراہی کی ''تحقیق''، ''قرآنی نصوص'' پر مبنی ہے۔'' سراسر جھوٹ، فریب اور بلا دلیل دعویٰ ہے۔ یہ تو قرآن میں تحریف معنوی ہے، اسے ''قرآنی نصوص'' کس طرح باور کیا جا سکتا ہے؟!

❁ حضرت ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ اور غامدی قبیلے کی صحابیہ رضی اللہ عنہا، ان کی بابت دعویٰ کہ وہ غنڈے، بدمعاش اور اوباش و آوارہ منش تھے، وہ عورت پیشہ ور بدکار (قحبہ) تھی، بلا دلیل اور جھوٹ ہے۔

❁ ان کا یہ دعویٰ جھوٹ اور بلا دلیل ہے کہ ''قرآن نے اپنے متعلق یہ بات پوری صراحت کے ساتھ بیان فرمائی ہے کہ وہ قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے۔''[1]

قرآن میں یہ صراحت کہاں ہے؟

❁ کلامِ عرب، یعنی زمانۂ جاہلیت کے عرب شعرا کا کلام، جو فراہی گروہ کے نزدیک قرآن فہمی میں احادیث سے بھی زیادہ مستند اور مفید ہے، اس کی بابت دعویٰ ہے:

''لغت و ادب کے ائمہ اس بات پر ہمیشہ متفق رہے ہیں کہ قرآن کے بعد یہی کلام ہے، جس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور جو صحتِ نقل اور روایت باللفظ کی بنا پر زبان کی تحقیق میں سند و حجت کی حیثیت رکھتا ہے۔''[2]

---

[1] میزان، ص:31

[2] میزان، ص:19

کتنا بڑا دعویٰ ہے لیکن بلا دلیل، اور پھر اس کی ''صحتِ نقل'' کا دعویٰ، اس سے بھی عجیب تر ہے۔

نقدِ حدیث کے تو اصول وضوابط منضبط ہیں، اس کے باوجود وہ غیر محفوظ اور کلامِ عرب، جس کی نہ کوئی سند ہے اور نہ پرکھنے کے اصول وضوابط، پھر بھی ان کی صحتِ نقل کا دعویٰ۔ ﴿إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾(صٓ:5)

❁ اور ستم ظریفی کی انتہا، یہ کلامِ عرب اس کے باوجود کہ اس میں کچھ منحول کلام بھی شامل ہے [1] (یعنی جعلی) پھر بھی سب سے زیادہ بااعتماد ہے۔

❁ پھر یہ دعویٰ دیکھیے:

''جس طرح نقدِ حدیث کے علما اس کی صحیح وسقیم روایتوں میں امتیاز کر سکتے ہیں، اسی طرح اس کلام کے نقاد بھی روایت و درایت کے نہایت واضح معیارات کی بنا پر اس کے خالص اور منحول کو ایک دوسرے سے الگ کر دے سکتے ہیں۔'' [2]

''نقدِ حدیث کے ذریعے سے صحیح وسقیم روایتوں میں امتیاز کیا جا سکتا ہے'' علمائے اسلام تو اس بات کو مانتے ہیں، لیکن آپ تو اس بات کو ماننے کے لیے تیار ہی نہیں ہیں، پھر اس کا حوالہ کیوں؟

پھر کلامِ عرب میں اصل اور جعلی کے پہچاننے کے ''نہایت واضح معیارات'' کیا ہیں اور کہاں ہیں؟ کیا اس کی نشاندہی کی جا سکتی ہے؟

حدیث، باسند کلامِ نبوی ہے، علاوہ ازیں اس کے پرکھنے کے اصول وضوابط بھی موجود ہیں۔ پھر بھی وہ غیر مستند، اور کلامِ عرب، جس میں منحول (یعنی الحاقی اور جعلی) بھی ہے اور نقد وتحقیق کے کوئی اصول وضوابط بھی نہیں۔ وہ سب سے زیادہ مستند اور قابلِ اعتماد؟

﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾(النجم:22)

---

[1] میزان، ص:19

[2] میزان، ص:19

''یہ تو اس وقت ناانصافی کی تقسیم ہے۔''

بے انصافی اور ''تحقیق'' کا ایک اور نمونہ

ان مغالطات، تضادات، بلا دلیل دعوؤں کے ساتھ اب ان کی بے انصافی کا ایک اور نمونہ اور ''تحقیق'' کا ایک اور انداز بھی دیکھ لیں۔ محدثین نے حدیث کی سند کی تحقیق کے لیے جو اصول وضوابط مقرر اور وضع کیے ہیں، ان کی تعریف کرتے ہوئے غامدی صاحب فرماتے ہیں:

''سند کی تحقیق کے لیے یہ معیار محدثین نے قائم کیا ہے اور ایسا قطعی ہے کہ اس میں کوئی کمی بیشی نہیں کی جا سکتی۔''[1]

لیکن اس کے باوجود احادیث غیر معتبر اور غیر محفوظ، لیکن کلامِ عرب، جس کی بابت وہ خود اعتراف کرتے ہیں کہ اس میں جعلی اور الحاقی (منحول) کلام بھی ہے، یعنی عرب شعرا کے اصلی کلام میں جعلی کلام بھی شامل کر دیا گیا ہے اور اس کے اصلی اور جعلی کلام کو ممیز کرنے کا کوئی اصول وضابطہ بھی نہیں ہے۔ نیز وہ باسند بھی نہیں ہے۔ پھر بھی وہ سب سے زیادہ مستند اور قابلِ اعتماد ہے۔ اپنی اس بات میں وزن پیدا کرنے کے لیے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا ایک بے سند قول نقل کیا ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

(عليكم بديوانكم لا تضلوا، قالوا ما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم)[2]

''تم لوگ اپنے دیوان کی حفاظت کرتے رہو، گمراہی سے بچے رہو گے۔ لوگوں نے پوچھا: ہمارا دیوان کیا ہے؟ فرمایا: اہلِ جاہلیت کے اشعار، اس لیے کہ ان میں تمھاری کتاب کی تفسیر بھی ہے اور تمھارے کلام کے معانی بھی۔''[3]

غامدی صاحب نے اس قول کا انتساب سیدنا عمر کی طرف کیا ہے، جب ہم نے اصل کتاب تفسیر بیضاوی میں

---

[1] میزان، ص:61

[2] أنوار التنزيل للبيضاوي :459/1

[3] میزان، ص:19

یہ قول دیکھا تو اس میں اسے (رُوِيَ) کے لفظ سے بیان کیا گیا ہے اور جو بات (رُوِيَ) یا (قِيلَ) سے بیان کی جاتی ہے، وہ بے سروپا سمجھی جاتی ہے، کیوں کہ اس کا راوی ہی مجہول، یعنی نامعلوم ہوتا ہے۔ خود غامدی صاحب کا موقف بھی ان الفاظ کے بارے میں یہی ہے، جو ہم پہلے نقل کر آئے ہیں۔ [1]

جب وہ خود (رُوِيَ) یا (قِيلَ) سے مروی بات کو مردود اور ناقابلِ اعتبار سمجھتے ہیں تو یہاں ایسے قول کو نقل کرنے کا مطلب کیا ہے؟ کیا اس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ غامدی صاحب کا کوئی ایک موقف نہیں، کوئی اصل اور ضابطہ نہیں۔ ان کے نظریے اور زعمِ باطل کے خلاف بخاری و مسلم کی روایت بھی ہو تو وہ بھی ان کو (نعوذ باللہ) ''بے ہودہ روایت'' یا ''منافق کی گھڑی ہوئی'' نظر آتی ہے اور جس قول سے ان کی مطلب بر آری ہوتی ہو تو وہ چاہے کیسا بھی گرا پڑا اور ناقابلِ اعتبار ہو، وہ ان کے نزدیک وحیِ الٰہی کی طرح معتبر ہے۔

ذرا غور کیجیے! یہ قولِ عمر، قولِ عمر ہو سکتا ہے؟ جس میں قرآن کے بجائے اشعارِ جاہلیت کو گمراہی سے بچاؤ کا ذریعہ بتلایا گیا ہے اور حدیثِ رسول کے بجائے ان اشعارِ جاہلیہ کو قرآنِ کریم کی تفسیر اور اس کے معانی کے دریچے کھولنے والے باور کرایا گیا ہے؟ کیا واقعی سیدنا عمر کے نزدیک قرآن و حدیث کے مقابلے میں اشعارِ جاہلیت کی اتنی اہمیت ہو سکتی ہے؟ یقیناً نہیں ہو سکتی، ہرگز نہیں ہو سکتی۔ یہ فراہی گروہ جیسے باطل نظریات کا ڈسا ہوا کوئی شیطان صفت شخص ہی ہے جس نے یہ بات گھڑ کر سیدنا عمر کی طرف منسوب کر دی ہے۔

اس کے مقابلے میں حدِ رجم کے قرآنی حکم ہونے کے بارے میں ان کا خطبہ صحیح بخاری میں صحیح ترین سندوں کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ اس کی بابت غامدی صاحب نے کہا ہے کہ یہ روایت کسی منافق نے وضع کی (گھڑی) ہے [2] اور اپنے ''استاذ امام'' کی رائے نقل کی ہے کہ یہ بے ہودہ روایت ہے۔ [3] سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا یہ خطبہ ان شاء اللہ آگے ان کے ''استاذ امام'' کے نظریۂ رجم کی بحث میں ہم بیان کریں گے۔ یہ خطبہ صحیح بخاری (کتاب الحدود، رقم الحدیث: ٦٨٣٠) میں اور موطا امام مالک میں مروی ہے۔

---

[1] برہان، ص: 284

[2] برہان، ص: 61

[3] برہان، ص: 62

یہ دونوں کتابیں احادیث کے صحیح ترین مجموعے ہیں۔ موطا امام مالک کی صحت کے تو فراہی گروہ کے ''امامِ اول'' مولانا حمید الدین فراہی بھی، احادیث میں اپنے ذہنی تحفظات یا تضادات کے باوجود قائل تھے۔ چناں چہ ان کا ایک مکالمہ، جو حدیث کی حجیت وعدمِ حجیت کے موضوع پر مولانا عبید اللہ سندھی اور ان کے درمیان ہوا، قابلِ ملاحظہ ہے۔ مولانا عبید اللہ سندھی لکھتے ہیں:

''مولانا حمید الدین مرحوم میرے بہت پرانے دوست تھے، قرآن شریف کے تناسقِ آیات میں ہمارا مذاق متحد تھا، اگرچہ طریقے اور پروگرام میں کسی قدر اختلاف رہا۔ وہ بائبل مجھ سے بدرجہا اعلیٰ جانتے تھے اور میں حدیث ان سے زیادہ جانتا تھا۔ جب تک میں ہندوستان میں ان سے ملتا رہا، حدیث شریف کے ماننے نہ ماننے کا جھگڑا کبھی ختم نہیں ہوا۔ اتفاقاً جس سال میں مکہ معظمہ پہنچا ہوں، اسی سال وہ بھی حج کے لیے آئے۔ ہماری باہمی مفصل ملاقاتیں رہیں۔ افکار میں بے حد توافق پیدا ہوگیا تھا، مگر وہاں بھی حدیث کے ماننے نہ ماننے پر بحث شروع ہوگئی۔ ہم نے سختی سے ان پر انکار کیا اور کہا کہ حدیث کو ضرور ہی ماننا پڑے گا۔ تنگ آکر فرمانے لگے: آخر آپ ہم سے کیا چاہتے ہیں؟ میں نے کہا: موطا مالک! فرمایا: ہم اس کو مانتے ہیں، میں نے کہا: بس آج سے ہمارا نزاع ختم ہے، ہم آپ کو صحیح بخاری ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتے۔''[1]

غامدی صاحب کے گمراہ نظریات کے جو متضاد دلائل، بے بنیاد دعوے اور تعلّیات تھیں، الحمد للہ، اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے ہم نے ان کی اصل حقیقت واضح کر دی ہے، جو اس شعر کی مصداق ہیں۔ ؎

بھرم کھل جائے ظالم تیرے قامت کی درازی کا
اگر اس طرۂ پُر پیچ و خم کا پیچ و خم نکلے

جو بھی فریب خوردہ شخص اس مضمون کو طلبِ حق کی نیت صادقہ سے اور غیر جانب دارانہ انداز سے پڑھے گا، ان شاء اللہ اس پر ان افکارِ باطلہ کے پیچ و خم کی تہ در تہ تہیں کھلتی چلی جائیں گی اور احادیثِ رسول کی حجیت و اہمیت شرعی پر جو دبیز پردے ڈالنے کی مذموم سعی اس گروہ کی طرف سے کی گئی ہے اور مسلسل کی جا رہی ہے، وہ بھی بے

---

[1] الفرقان (بریلی) شاہ ولی اللہ نمبر، ص: 287، مطبوعہ 1359ھ

نقاب ہوجائے گی۔

گمراہی کی وضاحت اور حق وصواب کی نشان دہی کی اس کوشش سے ہمارا مقصد اتمامِ حجت، ائمۂ سلف کے موقف کو نمایاں کرنے اور گم گشتگانِ راہِ ہدایت کو روشنی مہیا کرنے کے سوا کوئی اور نہیں۔ واللہ علی ما نقول شھید۔ تا کہ اس کے بعد!!

﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْم بَيِّنَةٍ وَّيَحْيٰى مَنْ حَيَّ عَنْم بَيِّنَةٍ﴾ (الأنفال:42)

''جو ہلاکت کو پسند کرے تو دلیل واضح کے بعد ایسا کرے اور جو زندہ رہے، وہ دلیل واضح پر زندہ رہے۔''

مسئلہ شہادتِ نسواں میں اِدّعاءات اور مسلّمات کا انکار

اس مضمون کی تکمیل کے بعد ہمیں خیال آیا کہ آج سے 23 سال قبل 1989ء میں وفاقی شرعی عدالت میں مسئلہ شہادتِ نسواں پر بحث چلی تھی جس میں راقم نے بھی ایک مفصل مقالہ پیش کر کے حصہ لیا تھا، اس وقت عدالت کے چیف جسٹس گل محمد پرویزی ذہن کے حامل تھے۔ اس لیے انھوں نے غامدی صاحب کو بھی بلا کر ان سے ان کا موقف سنا تھا۔ راقم کو چیف جسٹس نے پابند کیا تھا کہ وہ ان کی بحث کو مکمل سنے۔ چناں چہ راقم نے اپنا بیان پیش کرنے کے بعد غامدی صاحب کے پیش کردہ دلائل بھی اپنے کانوں سے سنے۔ راقم کا خیال تھا کہ شاید چیف صاحب بعد میں راقم کو غامدی دلائل کا تجزیہ ومحاکمہ پیش کرنے کا موقع دیں گے۔ لیکن جب یہ مرحلہ آیا اور راقم نے اس امر کی کوشش کی تو چیف صاحب نے فرمایا: آپ دونوں اخبار (اِشراق، الاعتصام) کے ایڈیٹر ہیں، وہاں اس مباحثے کو جاری رکھیں۔ عدالتی فورم اس کے لیے موزوں نہیں ہے۔

بہر حال مسئلہ شہادتِ نسواں میں بھی اپنے عدالتی بیان میں غامدی صاحب نے مسلّماتِ اسلامیہ کا انکار کرنے میں جس طرح کا ادعائی انداز اور تنہا روی کا مظاہرہ کیا، وہ دیدنی ہے۔ راقم نے ان کے دلائل کا یہ تجزیہ تحریری طور پر، اصل مقالے کے علاوہ، عدالت میں پیش کر دیا تھا اور ماہنامہ ''محدث'' لاہور میں بھی شائع ہوا تھا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی نذرِ قارئین کر دیا جائے۔

شرعی عدالت میں غامدی صاحب کے انحرافات اور کہہ مکرنیاں

مسئلہ شہادتِ نسواں پر شرعی عدالت میں بیان

چند اہم نکات کی وضاحت

جون 1989ء میں وفاقی شرعی عدالت کے لاہور سیشن میں تقریباً دو ہفتے مسئلہ شہادتِ نسواں پر بحث جاری رہی۔ درخواست گزاروں کا موقف یہ تھا کہ حدود آرڈیننس میں حدود کے معاملات میں عورت کی گواہی کو جو ناقابلِ قبول قرار دیا گیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے۔ اس معاملے میں مرد اور عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

تمام مکاتبِ فکر کے جید علما کے علاوہ تجدد پسندوں اور مغرب زدہ حضرات کو بھی دعوتِ خطاب دی گئی اور فاضل عدالت نے بڑے صبر و تحمل سے سب کی باتیں سنیں۔ متجددین و منحرفین میں ایک جاوید احمد غامدی صاحب بھی تھے۔ انھوں نے نہ صرف شہادتِ نسواں کے مسئلے میں مغرب زدگان کی ہم نوائی کی، بلکہ اپنے بیان اور خطاب میں اور بھی کئی اسلامی مسلّمات کا انکار اور قرآنِ کریم کی معنوی تحریف کا ارتکاب کیا۔

راقم بھی اس بحث میں فاضل عدالت کی خواہش پر، چوں کہ مکمل طور پر شریک رہا تھا، اس لیے غامدی صاحب کا بھی پورا بیان سننے کا موقع ملا۔ ان کے بیان کے بعد راقم نے فاضل عدالت کو خطاب کر کے کہا کہ غامدی صاحب نے تمام اسلامی مسلّمات کا انکار کیا ہے، اس لیے ہمیں اس بیان پر بحث کرنے اور اس کا جواب دینے کا موقع دیا جائے، لیکن اس وقت کے چیف جسٹس صاحب نے اس درخواست کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا۔

راقم نے یہ دیکھتے ہوئے کہ فاضل عدالت بوجوہ مزید وقت دینے کو مناسب خیال نہیں کرتی، اپنے اس مفصل بیان کے علاوہ، جو فاضل عدالت میں تحریری طور پر غامدی صاحب سے پہلے پیش کر چکا تھا، ذیل کی تحریر تیار کی۔

اس میں غامدی صاحب اور ان جیسے بعض دوسرے منحرفین کے پیش کردہ دلائل کا مختصر جائزہ لیا اور ان کے موقف کی کمزوری اور ان کے استدلال کے پائے چوبیں کی بے تمکینی کو واضح کیا۔ (یہ تحریر بھی اس وقت فاضل عدالت میں پیش کر دی گئی تھی)

نومبر 1990ء کے ''اِشراق'' میں جناب غامدی صاحب نے اپنے اس بیان کا خلاصہ شائع کر دیا ہے، جو انھوں نے فاضل عدالت کے رُوبرُو پیش کیا تھا۔ چوں کہ انھوں نے اپنا یہ خلاصہ شائع کر دیا ہے، اس لیے اس کے جواب میں جو تحریر شرعی عدالت کو ارسال کی گئی تھی، راقم نے بھی افادۂ عام کی خاطر اسے ''محدث'' (جنوری 1992ء) میں شائع کرا دیا تھا۔

اس تحریر میں قارئین شاید کچھ تشنگی اور ابہام محسوس کریں، کیوں کہ یہ تحریر خاص پسِ منظر میں لکھی گئی ہے جس میں اصل مسئلے کے بجائے مخصوص نکات ہی پیشِ نظر رہے ہیں۔ اصل مسئلے پر راقم کا مفصل مقالہ ماہنامہ ''تعلیم الاسلام'' ماموں کانجن میں بالاقساط شائع ہو چکا ہے۔ جس کی تلخیص راقم کی کتاب ''خواتین کے امتیازی مسائل'' میں شامل ہے۔

عدالتی بیان

مسئلہ شہادتِ نسواں پر، جو فاضل عدالت میں زیرِ بحث ہے، دو موقف پیش کیے گئے ہیں۔ اتفاق سے اس دفعہ گذشتہ چند دنوں لاہور میں جو بحث ہوئی، اسے راقم کو سننے کا موقع ملا۔ اس سے الحمد للہ راقم کو اس موقف کی صداقت پر مزید یقین حاصل ہوا، جو چودہ سو سال سے علما و فقہائے امت کا رہا ہے اور اب تک ہے۔

علاوہ ازیں قرآن فہمی کے اس اصول کی صداقت بھی مزید نکھر کر سامنے آئی کہ قرآن کریم کو حدیثِ رسول ﷺ کے بغیر سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ ایسی جو کوشش بھی ہوگی، وہ سراسر گمراہی ہے، کیوں کہ اس سے نظریاتی انتشار اور فکری انارکی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوگا۔

ایک تیسری چیز یہ بھی واضح ہوئی کہ علما و فقہائے اُمت کا مسئلہ شہادتِ نسواں پر جو اتفاق ہے، اُس کی بھی واحد وجہ یہی ہے کہ ان حضرات نے آیاتِ متعلقہ کا مفہوم و مطلب حدیثِ رسول ﷺ سے متعین کیا ہے، جس کی وجہ سے وہ ان آیات کی تشریح و توضیح میں کسی گنجلک کا شکار نہیں ہوئے، بلکہ حیرت انگیز حد تک ان کے درمیان

مماثلت وموافقت پائی جاتی ہے۔

اس کی وضاحت کے لیے پانچ ضمیمے آخر میں شامل ہیں۔

اس کے برعکس جو دوسرا موقف پیش کیا گیا ہے، اس کے پیش کرنے والوں نے بھی زبان کی حد تک اگرچہ اس موقف کا اعادہ کیا ہے کہ حدیث کی حجیت کے وہ بھی قائل ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس زبانی دعوے کے بعد اُنھوں نے جو موقف پیش کیا ہے وہ سراسر حدیثِ رسول ﷺ سے انحراف پر مبنی ہے۔ اس لیے اُن کا یہ دعویٰ کہ حجیتِ حدیث کے وہ قائل ہیں، مرزائیوں کے اس دعوے سے مختلف نہیں کہ وہ آنحضرت ﷺ کی ختمِ نبوت کے قائل ہیں۔ دراں حالیکہ ختمِ نبوت کا وہ ایک ایسا مفہوم مراد لیتے ہیں جس سے متنبی قادیاں کی نبوت کا اِثبات بھی ہو سکے۔ اگر مرزائیوں کا دعوائے ختمِ نبوت اس لیے تسلیم نہیں کہ وہ اس کا ایک من مانا مفہوم مراد لیتے ہیں اور اس مفہوم کو تسلیم نہیں کرتے، جو اُمت کا متفقہ مسلک ہے تو پھر ان حضرات کا حجیتِ حدیث کے تسلیم کرنے کا دعویٰ کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے، جو حجیتِ حدیث کا ایک خود ساختہ مفہوم مراد لیتے ہیں اور وہ مفہوم مراد نہیں لیتے جو اس کا حقیقی مفہوم ہے اور جسے پوری اُمت کے علما و فقہا تسلیم کرتے آئے ہیں۔

قرآن فہمی کے اصول میں اس بنیادی اختلاف کی وجہ سے ان حضرات نے آیاتِ زیرِ بحث کا مفہوم حدیثِ رسول ﷺ سے قطعاً بے نیاز ہو کر محض اپنے زورِ فہم سے متعین کرنے کی کوشش کی ہے، جس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انھوں نے تمام مسلّمات ہی کا انکار کر دیا ہے۔

علاوہ ازیں ان حضرات کا موقف بھی ایک دوسرے سے مختلف ہی نہیں، ایک دوسرے کے متضاد ہے۔ گویا ایک متفقہ موقف سے انحراف کر کے انھوں نے کوئی ایک واضح موقف پیش کرنے کے بجائے اختلاف وانتشار کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے اور یہ حدیثِ رسول ﷺ سے انحراف کا وہ لازمی و منطقی نتیجہ ہے، جو بہر صورت نکلتا ہے اور ہمیشہ نکلے گا۔

اپنی اس بات کو اب میں چند مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کروں گا، تاکہ میرا نقطۂ نظر نمایاں ہو سکے۔

آیت ﴿وَ الّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ﴾ (النساء: 15) میں فاحشہ سے کیا مراد ہے؟ صحابہ وتابعین سے لے کر آج تک تمام مفسرین، محدثین، علما وفقہا نے کہا ہے کہ یہاں اس سے مراد بے حیائی کی وہ قبیح ترین صورت ہے،

جسے زنا کہا جاتا ہے، کیوں کہ اس کی وضاحت سیدنا عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی اُس صحیح حدیث میں آ گئی ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ آیتِ مذکورہ میں جس ''سبیل'' کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا، وہ سبیل واضح کر دی ہے اور وہ یہ ہے کہ شادی شدہ زانی کو رجم اور غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے لگائے جائیں۔ (فاحشہ کی تعیین میں مفسرینِ امت کے اتفاق کے لیے ملاحظہ ہو: ضمیمہ نمبر 1)

اس حدیث نے یہاں (فاحشة) کے مفہوم کو متعین کر دیا اور اس جرم کے اثبات کے لیے چار مسلمان مرد گواہوں کو ضروری قرار دے دیا ہے، کیوں کہ نصابِ شہادت تو یہاں قرآن نے ہی بیان کر دیا ہے، جس کا اعادہ سورت نور کی آیت: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ (النور: 4) میں بھی کیا گیا ہے اور زنا کی حد بالخصوص شادی شدہ زانی مرد و عورت کی حد حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں ''سبیل'' کی وضاحت کرتے ہوئے فرما دی گئی ہے۔

چناں چہ مذکورہ حدیث کی وجہ سے تمام مفسرینِ امت اور تمام علما و فقہا مذکورہ حدِ زنا اور نصابِ شہادت کو تسلیم کرتے ہیں۔ حتی کہ مولانا امین احسن اصلاحی صاحب، جنھوں نے اپنے استاذ حمید الدین فراہی کی اندھی تقلید میں اُمت میں سب سے پہلے بہ بانگِ دہل حدِ رجم کا بطورِ حد انکار کیا، وہ بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ آیاتِ مذکورہ میں بیان کردہ تعزیرات اگرچہ سورت نور میں نازل شدہ حدود کے بعد منسوخ ہو گئیں، لیکن بدکاری کے معاملے میں شہادت کا یہی ضابطہ بعد میں بھی باقی رہا۔ (ملاحظہ ہو: تفسیر تدبر قرآن: 37/2)

اس کے برعکس جن لوگوں نے حدیثِ مذکور (حدیثِ عبادہ رضی اللہ عنہ) کو نظر انداز کر دیا ہے، ان کا باہمی اختلاف و تضاد ملاحظہ ہو۔

ایک صاحب نے کہا ہے کہ (فاحشة) سے مراد صرف زنا نہیں ہے، بلکہ ہر قسم کی بے حیائی مراد ہے اور ہر قسم کی بے حیائی کے لیے چار گواہوں کی ضرورت ہے۔

دوسرے (غامدی) صاحب نے کہا کہ اس سے مراد زنا نہیں ہے، نہ اس میں زنا کی سزا ہی بیان کی گئی ہے، بلکہ اس میں استمرار کا مفہوم پایا جاتا ہے۔[1] جس کی وجہ سے آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ جو پیشہ ور طوائفیں ہیں، ان

[1] اپنے تحریری بیان میں استمرار والی بات غامدی صاحب نے نہیں دُہرائی، جب کہ عدالت کے رُوبرو بیان دیتے ہوئے اسے انھوں نے بڑے اعتماد، بلکہ اِدّعا کے ساتھ پیش کیا تھا۔ (ص۔ی)

کی اس میں سزا بیان کی گئی ہے۔ عام بدکار عورتوں کی یہ سزا نہیں ہے۔ گویا پہلے صاحب نے اُسے بالکل عام کر دیا اور دوسرے صاحب نے اسے بالکل خاص کر دیا۔ [1]

علاوہ ازیں پہلے صاحب نے اس آیت کو محکم (غیر منسوخ) قرار دیا اور دوسرے صاحب نے اسے ایک عبوری حکم باور کرایا، جو بعد میں آیت: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا﴾ سے منسوخ ہوگیا۔

پھر ان صاحب نے مزید ظلم یہ ڈھایا کہ محض اپنے نقطۂ نظر کے اثبات کے لیے سیدنا ماعز رضی اللہ عنہ اور سیدہ غامدیہ رضی اللہ عنہا جیسے پاک باز صحابی و صحابیہ کو غنڈہ، پیشہ ور بدمعاش اور طوائف باور کرایا۔ (نعوذ باللہ من هذه الهذيانات والخرافات) دراں حالیکہ وہ دونوں نہایت نیک اور مخلص مسلمان تھے، جن سے بہ تقاضائے بشریت غلطی کا صدور ہو گیا تھا اور جس نے انھیں بے قرار اور مضطرب کر دیا تھا۔ [2]

❁ پھر اسی پر ہی بس نہیں کی گئی، یہ دعویٰ بھی ان صاحب نے کیا کہ قرآن و حدیث میں کہیں سرے سے ثبوتِ زنا کے لیے چار گواہوں کا ہی ذکر نہیں ہے۔ اس لیے اثباتِ زنا کے لیے چار گواہوں کا نصاب ہی غیر ضروری ہے۔ زنا تو ایک گواہ، بلکہ ایک بچے کی شہادت، بلکہ بغیر کسی شہادت کے قرائن کی بنیاد پر بھی ثابت ہو سکتا ہے۔

❁ اسی طرح موصوف نے حد اور تعزیر کے مابین فرق کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ [3]

❁ اور آیت ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ (النور: 4) کی بابت ارشاد فرمایا گیا کہ اس میں ان لوگوں کی بابت سزا بیان کی گئی ہے، جو بیٹھے بٹھائے یونہی بغیر کسی واقعے کے صدور کے کسی پر بدکاری کی تہمت لگا دیں، اس کا تعلق زنا کے اس الزام سے نہیں ہے، جس کا فی الواقع ارتکاب کیا جا چکا ہو، کیوں کہ اس کے ثبوت کے لیے تو کسی متعین نصابِ شہادت کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

موصوف کی یہ تمام باتیں قرآن و حدیث کی واضح نصوص کے خلاف ہیں اور جیسا کہ خود موصوف نے تسلیم کیا

---

[1]

[2] اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: راقم کی کتاب ''حدِ رجم کی شرعی حیثیت''، ص: 56-66

[3] اپنے تحریری بیان میں اس نکتے کو انھوں نے سرے سے حذف ہی کر دیا ہے، جبکہ عدالتی بیان میں انھوں نے حد اور تعزیر کے درمیان فرق تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ (ص۔ی)

ہے کہ ''امت میں مَیں پہلا فرد ہوں، جس کی یہ رائے ہے، حتی کہ اس رائے میں مَیں اپنے استاذ مولانا امین احسن اصلاحی صاحب سے بھی مختلف ہوں۔''[1]

موصوف نے جو موقف اختیار کیا ہے، اُس کے دلائل پر تو آگے بحث آئے گی، یہاں فی الحال اس پہلو کی وضاحت مقصود ہے کہ فقہائے امت کے متفقہ مسلک سے انحراف نے، جو دراصل حجیتِ حدیث کے انکار پر مبنی ہے، موصوف کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے اور کتنے فخر اور تعلّی سے وہ پوری امت میں اپنے منفرد ہونے کا اعلان فرما رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس زیغ وضلال اور (مَنْ شَذَّ شُذَّ۔۔) کا مصداق بننے سے بچائے!

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک اور تضاد کی طرف توجہ مبذول کرا دی جائے، جو مذکورہ حضرات کے باہمی موقف میں پایا جاتا ہے اور وہ ہے آیتِ مُدَاینہ[2] کے مفہوم میں۔

ایک صاحب نے یہ کہا ہے کہ اس آیت میں مسلمانوں کو باہمی قرض کا معاملہ کرتے ہوئے جو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ اُسے ضبطِ تحریر میں ضرور لائیں۔ نیز اس پر دو مرد گواہ یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنالو۔ یہ حکم ایسا ہے کہ جو لین دین ضبطِ تحریر کے بغیر ہوگا، اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی اور اس قسم کے معاملات کو کسی عدالت میں پیش نہیں کیا جاسکے گا۔

اس کے برعکس غامدی صاحب نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اموال و دیون میں پیش کردہ مذکورہ ہدایت محض ایک اَخلاقی تعلیم ہے، کوئی اصول، ضابطہ اور متعین نصابِ شہادت نہیں ہے، کیوں کہ بہت سے لوگ لکھنے اور گواہ بنانے کا اہتمام نہیں کرتے۔ اگر اسے اصول اور کلیہ مان لیا جائے گا تو ایسے بہت سے لوگوں کی دادرسی کا اہتمام ناممکن ہوگا۔

حالاں کہ یہ دونوں ہی موقف غلط ہیں۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اگر معاہدے کی تحریر نہیں ہوگی تو وہ معاہدہ ہی کالعدم سمجھا جائے گا، اس طرح تو بے شمار لوگوں کے حقوق ضائع ہوں گے۔ اسی طرح اس مفروضے پر کہ اس

---

[1] خیال رہے کہ غامدی صاحب کے یہ وہ الفاظ ہیں، جو انھوں نے فاضل عدالت کے رُوبرو کہے تھے۔ تاہم اپنے تحریری بیان میں اس ''ادعا'' سے اجتناب برتا ہے۔ پتا نہیں کیوں؟

[2] دیکھیں: سورۃ البقرۃ، آیت: 282-283

طرح تو بہت سے حقوق ضائع ہوں گے، سرے سے قرآن کے بیان کردہ اصول اور ضابطے کا انکار ہی کر دینا معقول طرزِ عمل نہیں ہے۔

ان دونوں موقفوں میں، جو اگرچہ ایک دوسرے سے یکسر متضاد ہیں، بنیادی طور پر ایک ہی مفروضہ کارفرما ہے کہ اگر معاہدہ تحریری نہ ہوا تو پھر جھگڑے کی صورت میں اس کے ثبوت کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ حالاں کہ اس قسم کی صورتوں کے لیے حدیثِ رسول ﷺ میں ایک حل موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر مدّعی کے پاس کوئی ثبوت اور گواہ نہیں ہے تو مدعیٰ علیہ سے قسم طلب کی جائے گی اور قسم پر فیصلہ کیا جاسکے گا۔ نیز ایک گواہ کم ہونے کی صورت میں ایک قسم سے اُس کمی کو پورا کیا جاسکے گا۔

گویا یہاں بھی حدیثِ رسول ﷺ سے بے اعتنائی، بلکہ گریز وانحراف نے دونوں فریقوں کو عجیب مخمصے اور پیچیدگی میں مبتلا کر دیا ہے۔ یہاں اس مثال کے پیش کرنے سے مقصود بھی اُن کے اسی نظریاتی انتشار کی وضاحت ہے، جو حجیتِ حدیث کے انکار کی وجہ سے پیدا ہو رہا ہے۔

غامدی صاحب کے دلائل کی حقیقت

اب میں مختصراً غامدی صاحب کے دلائل کی وضاحت کر کے اُن کے استدلال کی کمزوری نمایاں کروں گا، کیوں کہ بعض حضرات ان کے ادّعائی رویوں کی وجہ سے موصوف کے دلائل اور دعاوی میں قوت محسوس کر رہے ہیں۔ اس لیے نہایت ضروری، بلکہ فرضِ منصبی ہے کہ میں اس پر بھی کچھ گزارشات پیش کروں:

1 موصوف نے ﴿يَأۡتِينَ الۡفَاحِشَةَ﴾ (النساء:15) میں استمرار کا مفہوم لیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اس سے مراد پیشہ ور طوائف ہیں، حالاں کہ یہ دعویٰ ایک طرف تمام مفسرینِ اُمت کی متفقہ رائے کے خلاف ہے (اس کی تفصیل ضمیمہ نمبر ا میں ملاحظہ فرمائیں) دوسرے خود قواعدِ عربیت کی رُو سے بھی غلط ہے، کیوں کہ یہاں استمرار پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ ہی نہیں ہے۔ جب ایسا ہے تو اس میں استمرار کا مفہوم کیوں کر تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ بعض دفعہ عام قاعدہ، یعنی فعل مضارع پر "كَانَ" کے بغیر بھی (جو استمرار کا عام قاعدہ ہے) استمرار ہو سکتا ہے، لیکن اس کے لیے قوی قرینہ ضروری ہے، بغیر کسی قرینے کے استمرار کا مفہوم مراد نہیں لیا جا سکتا۔

جیسے قرآن مجید میں ہے:

﴿وَ اِذَا لَقُوا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا قَالُوۡۤا اٰمَنَّا وَ اِذَا خَلَوۡا اِلٰی شَیٰطِیۡنِہِمۡ قَالُوۡۤا اِنَّا مَعَکُمۡ﴾ (البقرۃ:62)

''جب منافقین اہلِ ایمان سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں: ہم بھی ایمان دار ہیں اور جب اپنے سرداروں سے اُن کی ملاقات ہوتی ہے تو کہتے ہیں کہ ہم تمھارے ساتھ ہیں۔''

حافظ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ یہاں قرآن مجید میں لفظ ''إِذَا'' جو ماضی کے صیغے پر داخل ہوا ہے، استمرار کے لیے ہے: (أَيْ: إِنَّ هٰذَا شَأْنُهُمْ أَبَدًا) (یعنی ہمیشہ وہ اسی کردار کا مظاہرہ کرتے ہیں)۔

حافظ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: (وَإِذَا قَامُوْا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوْا كُسَالٰى) ''منافقین جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے ہیں تو سست سست کھڑے ہوتے ہیں۔'' اس آیت میں بھی ''إِذَا'' استمرار کے لیے ہے۔''[1]

اس لیے جب تک (يَأْتِيْنَ) میں استمرار کے لیے کوئی لفظ یا واضح قرینہ نہیں ہوگا، خالی لفظِ مضارع کو استمرار کے مفہوم میں نہیں لیا جا سکتا۔ اس لیے موصوف کا دعویٰ عربی زبان کے مسلّمہ اصول وقواعد کے بھی خلاف ہے۔

2 موصوف نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ (شُهَدَآء) کا لفظ (أَزْوَاج) کی طرح مشترکہ ہے، اس لیے (أَرْبَعَة شُهَدَآء) سے صرف چار مردوں کی تخصیص صحیح نہیں، اس میں مرد اور عورت دونوں شامل سمجھے جائیں گے۔ لیکن موصوف نے یہ نہیں سوچا کہ علما وفقہائے اُمت کا اصل استدلال سورت نساء میں وارد لفظ (أَرْبَعَة شُهَدَآء) سے ہے، جس میں عدد معدود کے مسلّمہ اصول کے مطابق چار مرد گواہ ہی اس جرم کے اثبات کے لیے ضروری ہوں گے۔ اس لیے لفظ (شُهَدَآء) کو مشترکہ جان لینے کے باوجود سورت نساء میں وارد لفظ (أَرْبَعَة) میں عدد معدود کے اصول کے مطابق، جب تک کسی مضبوط دلیل سے (أَرْبَعَة) کو بھی مشترک ثابت نہ کر دیا جائے، لفظ (شُهَدَآء) کے مشترک ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، کیوں کہ (فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً) کا انداز بتلا رہا ہے کہ یہاں محذوف (رِجَال) ہی ہے، (شُهَدَآء) نہیں ہے۔ اس لیے مفسرینِ اُمت نے بالاتفاق اس سے (أَرْبَعَةَ رِجَالٍ) ہی جو مراد لیا ہے، وہ یقیناً منشائے الٰہی کے مطابق ہے۔ جہاں تک اس دعوے کا تعلق ہے کہ تمام مفسرینِ اُمت نے یہاں رجال ہی کی تخصیص کی ہے، اس کے لیے ضمیمہ نمبر 2 ملاحظہ فرما لیا جائے۔

---

[1] ملاحظہ ہو: الإتقان (149/1) طبع 1935ء، مصر

مفسرینِ اُمت کا یہ اتفاق اور فقہا کا اجماع منشائے الٰہی کو سمجھنے کے لیے ایک دلیل قطعی ہے۔ اگر یہ غلط ہوتا اور اللہ تعالیٰ کا منشا یہاں صرف مردوں کی تخصیص نہ ہوتا تو یقیناً یہ اجماع امت متصور نہیں کیا جا سکتا تھا، جو فی الواقع موجود ہے، کیوں کہ یہ ایک غلط بات اور منشائے الٰہی کے خلاف اجماع ہوتا اور نبی اکرم ﷺ کا فرمان ہے کہ میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی۔

اس بنا پر یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ مفسرینِ اُمت اور فقہائے کرام سے فہمِ قرآن میں غلطی بھی ہوگئی ہو اور پھر اس پر اجماع بھی ہو جائے۔ اگر ان کے فہم میں غلطی ہوتی تو یقیناً اس میں اختلاف ہوتا اور کچھ نہ کچھ لوگ ضرور دوسری رائے کے حامل بھی ہوتے، جس طرح کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت میں ایک گروہ ضرور حق پر رہے گا، کسی ایک مفسر یا کسی ایک فقیہ کا بھی (أَرْبَعَةَ رِجَالٍ) میں اختلاف نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ فہم و تفسیر منشائے الٰہی کے مطابق ہے۔

لفظ (أَرْبَعَةَ) سے کس طرح (أَرْبَعَةَ رِجَالٍ) مسلّم ہے، اس کے لیے امام شافعی رحمہ اللہ کی کتاب ''الام'' سے ایک اقتباس قابلِ ملاحظہ ہے:

(قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمه الله فَلَا يَجُوزُ فِي الزِّنَا الشُّهُودُ أَقَلُّ مِنْ أَرْبَعَةٍ بِحُكْمِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، ثُمَّ بِحُكْمِ رَسُوْلِهِ ﷺ فَإِذَا لَمْ يَكْمُلُوْا أَرْبَعَةٌ فَهُمْ قَذَفَةٌ، وَكَذٰلِكَ حَكَمَ عَلَيْهِمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَجَلَدَهُمْ جَلْدَ الْقَذَفَةِ، وَلَمْ أَعْلَمْ بَيْنَ أَحَدٍ لَقِيْتُهُ بِبَلَدِنَا اخْتِلَافًا فِيْمَا وَصَفْتُ مِنْ أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ فِي الزِّنَا أَقَلُّ مِنْ أَرْبَعَةٍ، وَأَنَّهُمْ إِذَا لَمْ يَكْمُلُوْا أَرْبَعَةٌ حُدُّوا حَدَّ الْقَذْفِ، وَلَيْسَ هٰكَذَا شَيْءٌ مِنَ الشَّهَادَاتِ غَيْرَ شُهُوْدِ الزِّنَا)[1]

اس اقتباس میں چار دفعہ (أَرْبَعَةَ) کا لفظ آیا ہے اور کہیں بھی اس کی وضاحت لفظِ ''رجال'' سے نہیں کی، کیوں کہ عدد معدود کے مسلّمہ اصول کی رو سے (أربعة) سے مراد (أربعة رجال) ہی ہو سکتا ہے، کچھ اور نہیں۔

حدِ زنا کے ثبوت کے لیے کوئی متعین نصابِ شہادت نہیں؟

3 تیسرا دعویٰ (غامدی صاحب کی طرف سے) یہ کیا گیا ہے کہ الزامِ زنا کے ثبوت کے لیے قرآن و حدیث میں کہیں بھی نصابِ شہادت کا تعین نہیں کیا گیا ہے۔ اس لیے چار گواہوں کو ضروری قرار دینا ہی سرے سے

[1] کتاب الأم: 122/4

غلط ہے۔ الزامِ زنا کے ثبوت کے لیے ایک گواہ بھی کافی ہے، بلکہ قرائن کی بنیاد پر بھی زنا کی سزا دی جا سکتی ہے۔

یہ دعویٰ بھی، جو اگرچہ بڑے تحدّی کے انداز میں کیا گیا ہے، قرآن وحدیث کی واضح نصوص کے خلاف ہے، جیسا کہ آیت: ﴿وَ الّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ﴾ (النساء: 15) میں چار گواہوں کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور پھر اس کی تاکید سورت نور کی آیت: ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ (النور: 4) میں کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں آیتِ نور: ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ﴾ کی شانِ نزول سے متعلقہ صحیح روایات میں بھی چار گواہوں کی تعیین کی گئی ہے۔

قرآن وحدیث کی ان واضح نصوص سے امت کے تمام مفسرین، علما اور فقہا و محدثین نے یہی سمجھا ہے کہ ثبوتِ حدِ زنا کے لیے (اگر مجرم کا اپنا اقرار واعتراف نہ ہو) تو چار گواہ ضروری ہیں۔ اس نصابِ شہادت کے انکار کا صاف مطلب یہ ہے کہ امت کے تمام فقہا و محدثین (نعوذ باللہ ثم نعوذ باللہ) قرآن وحدیث کے فہم سے یکسر عاری تھے کہ ایک ایسی چیز کو انھوں نے لازمی اور ضروری سمجھا، جس کا قرآن وحدیث میں سرے سے ذکر ہی نہیں ہے۔

﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ کی دور از کار تاویل

4 یہ موقف چوں کہ قرآنِ کریم کی نصِّ صریح: ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ سے ٹکراتا ہے، اس لیے اس آیت کی یہ دور از کار تاویل کی گئی کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں، جو بیٹھے بٹھائے یوں ہی (بغیر واقعے کے) کسی پاک دامن پر زنا کی تہمت لگا دیتے ہیں۔ یعنی صدورِ زنا کے بغیر جو لوگ کسی پر یوں ہی تہمت لگا دیتے ہیں، اس کے لیے چار گواہ ضروری ہیں، لیکن اگر فی الواقع زنا کا صدور ہو چکا ہو تو اس کے ثبوت کے لیے چار گواہ ضروری نہیں ہیں۔ بغیر گواہوں کے بھی اس کا اثبات کیا جا سکتا ہے، یا ایک گواہ کے بیان پر بھی حدِ زنا عائد کی جا سکتی ہے۔ صرف عدالت کا اطمینان کافی ہے۔ متعین نصابِ شہادت ضروری نہیں ہے۔

یہ تاویل اپنی رکاکت اور بودے پن میں بالکل واضح اور ''عیاں راچہ بیاں'' کی مصداق ہے۔ قرآنِ کریم کے الفاظ اس بودی تاویل کو کسی طرح قبول نہیں کرتے۔

الزام کی دو نوعتیں بنا دی گئی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس کا تعین کون کرے گا کہ یہ الزام فی الواقع ایک صحیح

الزام ہے یا یوں ہی محض بیٹھے بٹھائے لگا دیا گیا ہے؟ آخر الزام لگانے کے بعد ہی عدالت ثبوت طلب کرے گی۔ اگر یہ دو الگ الگ جرم ہیں تو عدالت کس جرم کے تحت ثبوت مانگے گی؟ محض تہمت کے اثبات کے لیے یا الزامِ زنا کے ثبوت کے لیے؟ پہلی صورت کے لیے چار گواہوں کا پیش کرنا ضروری ہوگا، جب کہ دوسری صورت کے لیے سرے سے متعین نصابِ شہادت ہی ضروری نہیں ہے۔ اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ محض تہمت زیادہ بڑا جرم ہے کہ اس کے ثبوت کے لیے تو چار گواہ ضروری ہیں۔ اگر یہ مہیا نہیں کیے جائیں گے تو تہمت لگانے والوں کو اَسّی اَسّی کوڑے لگائے جائیں گے اور الزامِ زنا (جو صدورِ زنا کے بعد عائد کیا گیا ہو) وہ ہلکا جرم ہے، جس کے لیے شہادت کا کوئی نصاب ہی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں اس موقف کی کمزوری اس سے بھی واضح ہے کہ اگر فی الواقع مسئلے کی نوعیت ایسی ہی ہوتی، جیسی کہ غامدی صاحب نے بیان کی ہے تو پھر لعان کی مشروعیت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی ہے، کیوں کہ لعان کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے کہ جب خاوند اپنی آنکھوں سے اپنی بیوی کو کسی اور مرد کے ساتھ بدکاری کرتے ہوئے دیکھتا ہے، لیکن اس کی مشکل یہ ہے کہ وہ چار عینی گواہ پیش کرنے سے قاصر ہے۔ نیز بیوی کی بدکاری کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لینے کے بعد اس کی غیرت بھی اس کو اپنے پاس رکھنا گوارا نہیں کرتی۔ شریعت نے اس کی مشکل کا یہ حل پیش کیا کہ وہ اس صورت میں لِعان کر کے بیوی سے علیحدہ ہو جائے۔

اب اگر زنا کے ثبوت کے لیے چار گواہ ضروری نہیں ہیں، بلکہ ایک گواہی بھی کافی ہے تو بیوی کی بدکاری پر خاوند سے بڑھ کر اور کون گواہ ہو سکتا ہے؟ اگر ثبوتِ زنا کے لیے ایک گواہی بھی کافی ہوتی تو خاوند کی گواہی پر بیوی پر زنا کی حد عائد ہونی چاہیے تھی، لیکن شریعت نے ایسا نہیں کیا، بلکہ خاوند کو بھی یہی حکم دیا کہ وہ چار گواہ پیش کرے، بصورتِ دیگر لعان کرے۔

لِعان کی مشروعیت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ثبوتِ زنا کے لیے چار گواہ ضروری ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اللہ تبارک وتعالیٰ لِعان کا حکم ہی نازل نہ فرماتا، کیوں کہ لعان کا تو حکم ہی ایک گواہ کی موجودگی کے باوجود مشروع کیا گیا ہے اور اس ایک گواہی کو ثبوتِ زنا کے لیے کافی نہیں سمجھا گیا۔

موصوف نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ حد اور تعزیر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ دعویٰ بھی امت کے اجماعی موقف

سے انحراف ہے۔ تاہم موصوف یہ دعویٰ کر کے آگے گزر گئے اور اس سلسلے میں کوئی دلائل پیش نہیں کیے۔ اس لیے فی الحال اس پر بحث ممکن نہیں۔ یہاں اس وقت اس کا ذکر اس لیے کر دیا گیا ہے، تاکہ موصوف کی تنہاروی کی رَوش مزید نمایاں ہو کر سامنے آجائے۔

مسلم اور غیر مسلم کے درمیان کوئی فرق نہیں؟

5 موصوف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مسلم اور غیر مسلم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، جو احکام مسلمانوں کے لیے ہیں، وہی اسلامی مملکت میں رہنے والے غیر مسلموں کے لیے بھی ہیں۔ اس لیے اسلام کے تعزیری نظام کے دائرے سے وہ باہر نہیں ہوں گے۔ یہ موقف بھی فقہائے اُمت کے متفقہ اور اجماعی مسلک سے مختلف ہے۔ غیر مسلم جس طرح عبادات میں اسلامی احکام کے پابند نہیں ہیں، اسی طرح وہ اور بہت سے احکام میں اسلامی شریعت کے پابند نہیں ہیں اور انہی احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ زنا کے گواہوں کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ غیر مسلموں کی گواہی پر زنا کی حد عائد نہیں ہوگی، البتہ تعزیری سزا دی جاسکتی ہے اور تعزیری سزا قتل تک بھی ہوسکتی ہے۔

اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ جہاں مسلمان گواہ میسر آنے کا امکان نہ ہو، وہاں پھر گویا ایک اسلامی مملکت میں زنا کی اجازت ہوگی، کیوں کہ غیر مسلموں کی گواہی پر تو حدِ زنا عائد ہی نہیں ہوسکے گی۔

لیکن راقم کے خیال میں غیر مسلموں کی شہادت پر حدِ زنا کے عدمِ نفاذ کا مطلب زنا کی اجازت لینا صریحاً زیادتی ہے۔ اس کا مطلب قطعاً یہ نہیں ہے کہ ایسے علاقوں میں، جہاں غیر مسلموں کی اکثریت ہو، وہاں زنا کی عام اجازت ہوگی۔ اس کے وجوہ بھی حسبِ ذیل ہیں:

اولاً: ایک اسلامی مملکت میں، جہاں صحیح معنوں میں اسلام کا نظامِ حدود و تعزیرات نافذ ہو، جرائم کا ایسا سدِباب ہوجاتا ہے کہ وہاں زنا کاری کی کسی کو جرأت ہی نہیں ہوتی۔ اس لیے وہاں مذکورہ اعتراض کی حیثیت ایک مفروضے سے زیادہ نہیں ہے۔

ثانیاً: یہی اعتراض اسلام کے مقررہ نصابِ شہادت پر بھی عائد ہوسکتا ہے۔ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ اسلام نے ثبوتِ زنا کے لیے چار عینی گواہوں کو جو ضروری قرار دیا ہے، وہ اتنا کڑا معیار ہے کہ عملاً چار عینی گواہوں کا مہیا کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی مملکت میں جہاں دو یا تین گواہ ہوں، وہاں زنا کی عام

اجازت ہے۔ صرف چار آدمیوں کی موجودگی میں احتیاط کی ضرورت ہے۔ کیا اسلام کے اس کڑے معیار کو زنا کی اجازت سے تعبیر کرنا صحیح ہوگا؟

اگر یہ تعبیر صحیح نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو پھر گواہوں کے لیے مسلمان ہونے کی شرط کو زنا کی اجازت سے تعبیر کرنا بھی کسی لحاظ سے صحیح نہیں ہے۔ اگر چار گواہوں کا نصاب صحیح ہے اور یقیناً صحیح ہے تو مسلمان ہونے کی شرط بھی صحیح ہے۔ اس سے کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوگا۔

بنا بریں فقہائے امت نے متفقہ طور پر مسلمان ہونے کی جو شرط عائد کی ہے، اسے محض مفروضوں کی بنیاد پر ختم نہیں کیا جاسکتا۔ (فقہائے امت کا اس پر اتفاق ہے یا نہیں؟ اس کے لیے ضمیمہ نمبر **2** ملاحظہ فرمالیا جائے)

مرد کی طرح عورت بھی الزامِ زنا عائد کر سکتی ہے

اسی طرح ﴿وَ الّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَۃَ مِنۡ نِّسَآئِکُمۡ﴾ میں ﴿مِنۡ نِّسَآئِکُمۡ﴾ سے یہ استدلال کرنا کہ جس طرح عورت کے ارتکابِ زنا پر مرد شکایت کر سکتا ہے، اسی طرح مرد کے ارتکابِ زنا پر عورت شکایت کر سکتی ہے یا ایک عورت دوسری عورت کی شکایت کر سکتی ہے، اس لیے ﴿مِنۡ نِّسَآئِکُمۡ﴾ کا (کُمۡ) صرف مردوں کے لیے خاص نہیں رہتا، اسی طرح ﴿اَرۡبَعَۃً مِّنۡکُمۡ﴾ کا (کُمۡ) بھی مردوں کے لیے یا مسلمانوں کے لیے ہی خاص نہیں رہنا چاہیے۔ یہ صحیح نہیں ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ سورت نساء کی اس آیت سے مذکورہ اصول کے کشید کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، کیوں کہ فقہا نے یہ بات: ﴿وَالَّذِیۡنَ یَرۡمُوۡنَ الۡمُحۡصَنٰتِ﴾ (النور: 4) کے تحت تسلیم کی ہے اور اس کا وہاں ذکر کیا ہے۔ (دیکھیے: ضمیمہ نمبر 4) اگرچہ اس آیت میں عورت کا مرد کے ساتھ الحاق کرنے کی وجہ میں اختلاف ہے۔ کسی نے اشتراکِ علت کی بنا پر قیاس کے ذریعے سے الحاق کیا ہے اور کسی کے نزدیک قیاس کے بغیر ہی یہ چیز چوں کہ اس کے معنی و مفہوم میں داخل ہے، اس لیے یہ بات (من باب کون الشيئ في معنی الشيئ) کے تحت اس میں داخل ہے۔ تاہم اس بات سے انکار کسی کو نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ بات بھی اجماعِ امت سے طے پا گئی ہے کہ جس طرح ایک مرد عورت پر الزامِ زنا (قذف) عائد کر سکتا ہے، اُسی طرح ایک عورت بھی یہ الزام عائد کر سکتی ہے۔ اس لیے سورت نساء کا صرف وہی مفہوم مراد لینا صحیح ہے، جو اُس کے ظاہری الفاظ

سے واضح ہے۔ اس میں مزید کسی اور کو داخل کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر آیت کو اس کے ظاہری مفہوم سے نکال کر اس میں عموم پیدا کرنا صحیح نہیں ہے۔

آیاتِ لعان میں شہادت باللہ کا مطلب حلف باللہ (قسم) ہے

اسی طرح آیاتِ لعان میں ﴿أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ﴾ میں اصطلاحی شہادت مراد لے کر مرد و عورت کی گواہی کو برابر قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہاں ﴿شهادات بالله﴾ کے معنی قسموں کے ہیں، کیوں کہ شہادت تو ایک انسان دوسرے انسان کے بارے میں دیتا ہے، جب کہ یہاں میاں بیوی جو ''شہادت'' دیتے ہیں، وہ اپنے اپنے بارے میں ہے۔ خاوند خود اپنے بارے میں چار مرتبہ حلف اُٹھا کر یہ کہتا ہے کہ وہ اپنی بیوی پر جو الزام عائد کر رہا ہے، اُس میں وہ سچا ہے اور بیوی حد سے بچنے کے لیے چار مرتبہ حلف اُٹھا کر یہ کہتی ہے کہ خاوند جھوٹا ہے۔

علاوہ ازیں حدیثِ رسول ﷺ میں بھی اسے قسمیں ہی قرار دیا گیا ہے۔ عہدِ رسالتِ مآب ﷺ میں لعان کا جو واقعہ ہوا، اس میں عورت جھوٹی تھی، کیوں کہ جب بچہ پیدا ہوا تو وہ خاوند کے بجائے زانی مرد کے مشابہ تھا، اُس موقعے پر نبیِ اکرم ﷺ نے فرمایا تھا:

(لَوْلَا الْأَيْمَانُ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ)

''اگر یہ عورت یں قسمیں نہ کھا چکی ہوتی تو سزا سے نہ بچ سکتی۔''

یہ حدیث اس بات پر نصِ صریح ہے کہ ﴿أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ﴾ میں قسمیں مراد ہیں، اصطلاحی شہادت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو مفسرینِ اُمت اور فقہائے کرام بھی اس آیت سے وہ استدلال ضرور کرتے، جو اب بعض لوگ اس سے کر رہے ہیں اور پھر اس کی بنیاد پر مرد و عورت کی گواہی کو برابر باور کرا رہے ہیں، دراں حالیکہ دونوں کی گواہی کو برابر قرار دینا قرآن و حدیث کی دوسری نصوصِ صریحہ سے بھی متصادم ہے اور یوں وہ (اَلْقُرْآنُ يُفَسِّرُ بَعْضُهٗ بَعْضًا) (قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصے کی تفسیر کرتا ہے) کے بجائے (اَلْقُرْآنُ يُخَالِفُ بَعْضُهٗ بَعْضاً) (قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصے کی مخالفت کرتا ہے) کا اثبات کر رہے ہیں۔

اس آیت کے استدلال کے ضمن میں، راقم اپنے مفصل مقالے میں بھی بحث کر چکا ہے، (ملاحظہ ہو: ص: 70-76)

مزید تفسیری حوالوں کے لیے دیکھیے، ضمیمہ نمبر 5۔

علاوہ ازیں لِعان کی یہ شہادت (یا قَسم) جو عورت ادا کرتی ہے، اس کا تعلق اثباتِ حد سے نہیں ہے، درءِ حد (حد کے ٹالنے) کے لیے ہے، جبکہ زیرِ بحث عورت کی وہ شہادت ہے، جس سے اثباتِ حد ممکن ہو سکے، اس میں چوں کہ عورت کی شہادت سے شبہہ پیدا ہونے کا امکان زیادہ ہے۔ نیز اسلام عورت کو اس عدالتی شہادت کی کھکھیڑ میں ڈالنا بھی پسند نہیں کرتا، اس لیے ان کو اس فرض کے ادا کرنے سے ہی سبکدوش کر دیا گیا ہے۔ الا یہ کہ کوئی واقعہ ایسی جگہ ہو جائے، جہاں عورتوں کے سوا کوئی موجود ہی نہ ہو تو وہاں ان کی شہادتوں کی بنیاد پر حد یا تعزیر کی سزا دی جا سکتی ہے۔

عہدِ نبوی کے واقعے سے استدلال

عہدِ نبوی کے جس واقعے سے استدلال کیا جا رہا ہے کہ ایک عورت کے ساتھ ایک مرد نے بالجبر زنا کا ارتکاب کیا اور اُس عورت کی گواہی پر نبی اکرم ﷺ نے ملزم کو رجم کرنے کا حکم صادر فرما دیا۔

اس حدیث کی بابت راقم نے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ یہ سند اور متن کے لحاظ سے مخدوش اور مضطرب ہے۔ امام ابن حزم رحمہ اللہ نے بھی اسے غیر صحیح قرار دیا ہے۔ بعد میں ایک اور فاضل دوست نے بھی اس کے بعض راویوں پر جرح کر کے اس روایت کو ساقط الاعتبار ثابت کیا ہے۔

استنادی حیثیت سے اگر ہم صَرفِ نظر بھی کر لیں، تب بھی اس سے وہ کچھ ثابت نہیں ہوتا، جس کے لیے اُسے پیش کیا جا رہا ہے، کیوں کہ یہ روایت ''مسندِ احمد'' (399/6) ''ابو داود'' (542/4، طبع مصر) ''جامع ترمذی'' (56/4، طبع مصر) میں آئی ہے۔ تینوں مقامات میں متن پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مستغیثہ عورت کی نشاندہی پر کہ اس شخص نے میرے ساتھ یہ فعل کیا ہے، مدعا علیہ خاموش رہا، گویا اس کی خاموشی کو اقرار کے مترادف سمجھ کر اُس کی بابت رجم کا حکم دیا گیا۔ محض ایک عورت کے استغاثے، دعوے یا شہادت پر ایسا حکم نہیں دیا گیا، جبکہ بنائے استدلال یہ ہے کہ مدعا علیہ کے انکار کے باوجود محض عورت کے بیان پر حکمِ رجم دیا گیا۔ درآں حالیکہ مذکورہ کتابوں کے متن میں انکار کی صراحت نہیں ہے۔

البتہ سنن بیہقی میں وارد الفاظ سے انکار کا پہلو نکلتا ہے، لیکن اہلِ علم جانتے ہیں کہ صحت و استناد کے لحاظ سے

ابوداود، ترمذی اور مسند احمد؛ سنن بیہقی سے فائق تر ہیں اور اس لحاظ سے بیہقی کا متن مرجوح اور دوسری کتابوں کا متن راجح اور قابلِ قبول قرار پائے گا۔ علاوہ ازیں خود امام بیہقی رحمہ اللہ نے اپنی روایت کردہ روایت کے متن کے مقابلے میں دوسرے متن ہی کو ترجیح دے کر دو احتمالات بیان کیے ہیں: پہلا یہ کہ ''اَمَرَ بِہٖ'' کا مطلب ہے کہ تعزیر کا حکم دیا، (رجم کا نہیں) دوسرا احتمال یہ کہ عورت کے ساتھ آنے والے لوگوں نے اُس شخص کے خلاف گواہی دی ہو۔ (اگرچہ یہ گواہیاں غلط تھیں)۔ تاہم ان گواہیوں کی بنا پر ہی آپ ﷺ نے حکمِ رجم صادر فرمایا۔ (ملاحظہ ہو: سنن بیہقی: 8/284-285)

ان دو احتمالات کی موجودگی میں روایت سے وہ استدلال ممکن نہیں رہتا، جو بعض حضرات کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں خود امام بیہقی رحمہ اللہ نے کتاب الحدود کے بجائے اسے دوسرے باب میں ذکر کر کے مذکورہ استدلال کو کمزور کر دیا ہے، گویا اس کا تعلق ان کے نزدیک حدود سے ہے ہی نہیں۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے حسبِ ذیل باب میں یہ روایت ذکر کی ہے:

(بَابُ مَنْ قَالَ يَسْقُطُ كُلُّ حَقٍّ لِلّٰهِ تَعَالٰى بِالتَّوْبَةِ قِيَاسًا عَلٰى آيَةِ الْمُحَارَبَةِ)

''اس بات کے بیان میں جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہر حق توبہ کے ساتھ ساقط ہو جاتا ہے، آیتِ محاربہ پر قیاس کرتے ہوئے۔''

مثال پیش کرنے کا مطالبہ، کسی اصول پر مبنی نہیں ہے

ایک بات یہ کہی جا رہی ہے کہ دورِ رسالت ﷺ سے کوئی ایک مثال اس امر کی پیش کی جائے کہ جس میں عورت کی گواہی حدود میں ردّ کر دی گئی ہو، لیکن یہ مطالبہ کسی اصول پر مبنی نہیں ہے۔ جب مثبت طور پر اس کے واضح دلائل موجود ہوں (جیسا کہ مسئلہ زیرِ بحث پر موجود ہیں، جس کی تفصیل راقم نے بھی اپنے اصل مقالے (ص: 47-52) میں ذکر کی ہے) تو اس کے بعد مذکورہ مطالبہ کوئی اہمیت اور وزن نہیں رکھتا، کیوں کہ اس کے برعکس بھی کوئی مثال پیش کرنی مشکل ہے۔

اس سلسلے میں ''سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے'' نامی ایک اُردو کتاب سے بعض واقعات پیش کر کے یہ باور کرایا جا رہا ہے کہ عورتوں کی شہادت پر حدود نافذ کی گئی ہیں۔ حالاں کہ اول تو یہ اُردو کی کتاب ہے، جو بے سند ہے۔ ثانیاً

واقعات کا انداز بتلا رہا ہے کہ کسی شخص نے گھر میں بیٹھ کر یہ واقعات تصنیف کیے ہیں، جس سے مولف کا مقصد صرف سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی شخصیت کو نمایاں اور ممتاز کرنا ہے، بلکہ اُن کے اندر خدائی صفات کا اثبات ہے، جس طرح کہ "محراب میں لاش" والے واقعے سے واضح ہے۔

تاہم اس کے باوجود راقم نے ان واقعات کو غور سے پڑھا ہے، لیکن سوائے ایک واقعے کے کسی کا بھی تعلق مسئلہ زیرِ بحث سے نہیں ہے۔ یہ واقعہ صفحہ (250) پر بعنوان "ایک یتیمہ پر انوکھا ظلم" ہے۔ صرف یہ واقعہ ایسا ہے کہ جس میں زنا کی گواہ صرف عورتیں تھیں (اور یہ سب جھوٹی تھیں) لیکن اس کے باوجود سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے گواہی کے لیے ان کو طلب کیا۔

اس سے بظاہر یہ استدلال ممکن ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے باوجود اس بات کے کہ گواہ صرف عورتیں تھیں، آپ نے ان کو گواہی کے لیے طلب فرمایا، جس سے یہ معلوم ہوا کہ زنا کے کیس میں عورت کی گواہی قابلِ قبول ہے، کیوں کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو آپ یہ فرما دیتے کہ مرد گواہ پیش کرو، عورتوں کو بطورِ گواہ پیش کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

لیکن اول تو یہ واقعہ بالکل بے حوالہ ہے۔ اس کا کوئی سر پیر ہی نہیں ہے۔ اگر اس قسم کے واقعات کو اہمیت دی جائے گی تو عورت کی گواہی کے ردّ کیے جانے کے واقعات بھی تصنیف کر کے کتابی شکل میں چھاپے جا سکتے ہیں اور پھر بطورِ ماخذ ان کو پیش کیا جا سکتا ہے، اس لیے دلائل کی دنیا میں ایسے مَن گھڑت واقعات کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

اگر بالفرض اس کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو اس سے صرف یہی ثابت ہوگا کہ جہاں وقوعہ کے وقت گواہ صرف عورتیں ہی ہوں گی، تو وہاں ان کی گواہی یقیناً سنی جائے گی اور ایسے واقعات میں عورتوں کی گواہی سننے سے کسی بھی عالم و فقیہ کو انکار ہی نہیں ہے۔ سب اس بات کو مانتے ہیں۔ اختلاف صرف اس اَمر میں ہے کہ صرف عورتوں کی گواہی پر حد بھی نافذ کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ جمہور علما اس صورت میں صرف تعزیری سزا کے قائل ہیں، جب کہ امام ابن تیمیہ و ابن قیم رحمہما اللہ حد کے نفاذ کے بھی قائل ہیں، جیسا کہ راقم کے اصل مقالے میں اس کی ضروری تفصیل موجود ہے۔

بنا بریں راقم پوری ذمے داری سے یہ عرض کرتا ہے کہ اس کتاب میں پیش کردہ واقعات میں سے کوئی بھی واقعہ (اگرچہ ان کی استنادی حیثیت محلِّ نظر ہی ہے) علمائے کرام کے اس متفقہ موقف کے خلاف نہیں ہے، جس پر فقہائے اُمت کا اجماع ہے۔ والحمد للہ علی ذلک!

ضمیمے

ضمیمہ نمبر ①

﴿يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ﴾ میں (فَاحِشَة) سے مراد زنا ہے

① والفاحشة: ما اشتد قبحه، واستعملت كثيراً في الزنا، لأنه من أقبح القبائح، وهو المراد هنا على الصحيح۔ (روح المعاني: 234/4)

② والفاحشة: الزنا، لزيادتها في القبح على كثير من القبائح۔ (الكشاف: 355/1، طبع قديم)

③ هي في اللّغة: عبارة عن كل فعل تعظم كراهيته في النفوس، ويقبح ذكره في الألسنة حتى يبلغ الغاية في جنسه، وذلك مخصوص بشهوة الفرج إذا اقتضيت على الوجه الممنوع شرعاً أو المجتنب عادة، وذلك يكون في الزنا إجماعا۔ (أحكام القرآن لابن العربي: 354/1)

④ والمراد بها هنا: الزنا خاصة، وإتيانها فعلها ومباشرتها۔ (فتح القدير للشوكاني: 402/1)

⑤ الفاحشة يعني الزنا، وهي يشتمل السحاقات أيضاً لعموم اللفظ، ويشتمل أيضاً أن يؤتى المرأة الأجنبية في دُبرها۔ (تفسير المظهري: 44/2)

⑥ والفاحشة۔ والمراد بها هنا الزنا خاصة۔ (فتح البيان: 525/1)

⑦ الفاحشة يعني الزنا۔ (تفسير ابن كثير: 462/1)

⑧ الفاحشة يعني الزنا۔ (تفسير البغوي: 405/1)

⑨ وأجمعوا على أن الفاحشة ههنا الزنا۔ (تفسير كبير للرازي: 230/9)

10 والمراد بها هنا الزنا۔ (تفسير المراغي: 205/4)

11 الفاحشة في هذا الموضع الزنا۔ (تفسير القرطبي: 83/5)

12 أي الخصلة البليغة في القبح، وهي الزنٰى۔ (تفسير القاسمي، محمد جمال الدين قاسمی: 64/3)

13 وأجمعوا علىٰ أنها الزنا ههنا۔ (تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان: 203/4)

14 الفاحشة الفعلة القبيحة، أريد بها الزنا لزيادة قبحه۔ (تفسير أبي السعود: 154/1)

15 الزنا لزيادة قبحها وشناعتها۔ (تفسير الجواهر شيخ طنطاوي جوهري: 24/2)

16 تفسير الدر المنثور (129/2)

17 تفسير أضواء البيان، شنقيطي (314/1)

18 الزنا في قول الجماعة۔ (تفسير زاد المسير لابن الجوزي: 34/2)

19 لم يختلف السلف في أن ذلک كان حد الزانية في بدء الإسلام وأنه منسوخ۔ (أحكام القرآن جصاص: 127/2)

20 أحكام القرآن للإمام الشافعي (311,303/2 الطبعة الأولىٰ1951ء)

21 المراد بالفاحشة: الزنا۔ (أحكام القرآن، مولانا ظفر أحمد عثماني: 171/2)

22 أي الزنا لزيادتها في القبح علىٰ كثير من القبائح۔ (تفسير المدارک للنسفي: 300/1، طبع لاہور)

23 والمراد بها هنا الزنا۔ (صفوة التفاسير، محمد على الصابوني: 265/1)

24 كناية عن الزنا۔ (مفردات القرآن، امام راغب، ص: 380، طبع نور محمد کراچی)

25 والفاحشة: الزنا، لزيادة قبحها وشناعتها۔ (تفسير البيضاوي: 209/1)

26 والفاحشة الزنا۔ (تفسير جلالين مع تفسير بيضاوي: 209/1)

27 والفاحشة الزنا۔ (التفسيرات الأحمدية: 240/1)

28 أي الزنا۔ (تيسير الكريم الرحمن: 240/1)

(29) يعني الزنا۔ (تفسير مجاهد، ص:148طبع قطر1976ء)

ضمیمہ نمبر (2)

زنا کے چاروں گواہوں کے مرد ہونے پر مفسرینِ اُمت کا اتفاق

(1) أربعة رجال من رجالكم يعني من المسلمين۔ (تفسير الطبري، ج:8، بتحقيق أحمد محمد شاكر)

(2) أربعة منكم والخطاب للمسلمين كافة لأنهم متكافلون في أمورهم العامة، وهم الذين يختارون لأنفسهم الحكام الذين ينفذون الأحكام ويقيمون الحدود۔ ولفظ الأربعة يطلق على الذكور فالمراد أربعة من رجالكم۔ قال الزهري: مضت السنة من رسول اللهﷺ والخليفتين بعده أن لا تقبل شهادة النسآء في الحدود۔ فيؤخذ منه أن قيام المرأتين مقام الرجل في الشهادة كما هو ثابت في سورة البقرة لا يقبل في الحدود فهو خاص بما عداها۔ وكأن حكمة ذلک إبعاد النسآء عن مواقف الفواحش والجرائم والعقاب والتعذيب رغبة في أن يكن دائماً غافلات عن القبائح، لا يفكّرن فيها ولا يخضعن مع أربابها، وأن تحفظ لهن رقة أفئدتهم فلا يكن سبباً للعقاب، واشترطوا في الشهدآء أيضاً أن يكونوا أحراراً۔ (المنار: 435/4)

(3) أي أربعة من رجال المؤمنين وأحرارهم۔۔۔ واشترط الأربعة في الزنا تغليظاً على المدّعي وستراً على العباد۔ (تفسير روح المعاني: 234/4)

(4) وهذا حكم ثابت بإجماع من الأمة۔۔۔ منكم۔ المراد ههنا الذكور دون الإناث لأنه سبحانه ذكر أولا من نسائكم ثم قال: منكم فاقتضیٰ ذلک أن يكون الشاهد غير المشهود عليه، ولا خلاف في ذلک بين الأمة۔ (أحكام القرآن ابن العربي: ١/ 355-356)

(5) منكم المراد به المسلمون۔ (فتح القدير للشوكاني:402/1)

(6) يعني رجالًا أربعة من المؤمنين العدول فلا يجوز في الحدود شهادة النساء إجماعاً۔

7 منكم المراد به الرجال المسلمون۔ (تفسير فتح البيان: 525/1 ، طبع بهوپال 1290ھ)

8 اتفق العلماء على أن الزنیٰ يثبت بشهادة أربعة من الرجال، ولا يثبت بشهادة ما دونها ولا بشهادة النسآء لقوله تعالیٰ: [فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ۔۔۔] (تفسير المظهري: 434/4)

9 يعني من المسلمين، وهذا خطاب للحكام أي فاطلبوا عليهن أربعة من الشهود۔ فيه بيان أن الزنیٰ لا يثبت إلا بأربعة من الشهود۔ (تفسير البغوي: 405/1)

10 المراد منه الزنا، وذلک لأن المرأة إذا نسبت إلى الزنا فلا سبيل لأحد عليها إلا بأن يشهد أربعة رجال مسلمون على أنها ارتكبت الزنا۔۔۔ هذا قول جمهور المفسرين۔ (تفسیر کبیر: 231/9)

11 أي اطلبوا شهادة أربعة رجال أحرار منكم۔ (آگے (المنار) والی حکمت بیان کی گئی ہے) (تفسير المراغي: 205/4)

12 منكم أي من المسلمين، فجعل الله الشهادة على الزنا خاصة أربعة تغليظاً على المدّعي وستراً على العباد۔ (تفسير القرطبي: 83/5 ، وتعديل الشهود بالأربعة في الزنا حكم ثابت في التوراة والإنجيل والقرآن: 174/12)

13 أربعة منكم أي من المسلمين۔ (تفسير القاسمي: 64/3) إن الزنیٰ لا يقبل فيه إلا أربعة رجال لا أقل ولا نسآء۔ (تفسير القاسمي: 136/7)

14 وفي النص دقة واحتياط بالغان۔ فهو يحدد النسآء اللواتي ينطبق عليهن الحدّ: ﴿من نسآئكم﴾ أي المسلمات۔ ويحدد نوع الرجال الذين يستشهدون على وقوع الفعل: (من رجالكم)۔أي المسلمين۔ فحسب هذا النص يتعين من توقع عليهن العقوبة إذا ثبت الفعل۔ ويتعين من تطلب إليهم الشهادة على وقوعه۔

إن الإسلام لا يستشهد على المسلمات ۔حين يقعن في الخطيئة۔ رجالاً غير

مسلمين -بل لا بد من أربعة رجال مسلمين- منكم -من هذا المجتمع المسلم- يعيشون فيه،ويخضعون لشريعته ويتبعون قيادته، ويهمهم أمره، ويعرفون ما فيه ومن فيه- ولا تجوز في هذا الأمر شهادة غير المسلم، لأنه غير مأمون على عرض المسلمة، وغير موثوق بأمانته وتقواه، ولا مصلحة له ولا غيرة كذلك، على نظافة هذا المجتمع وعفته، ولا على إجراء العدالة فيه، وقد بقيت هذه الضمانات في الشهادة حين تغير الحكم، وأصبح هو الجلد أو الرجم- (تفسير في ظلال القرآن: 2/275-276)

15 منكم أي من رجالكم- قال الزهري: مضت السنة-- (تفسير غرائب القرآن: 4/203)

16 أي فاطلبوا أن يشهد عليهن بإتيانها أربعة من رجال المؤمنين وأحرارهم- (تفسير أبي السعود: 1/154)

17 فاطلبوا ممن قذفهن أربعة من الرجال تشهد عليهن-(تفسير الجواهر، شيخ طنطاوي: ۲/ ۲۶)

18 تفسير الدر المنثور(2/129)

19 منكم: من المسلمين- (تفسير زاد المسير: 2/34)

20 ولفظ أربعة اسم لعدد المذكرين، فالمعنى: استشهدوا أربعة من رجال المؤمنين وأحرارهم، --- وهذا إجماع لا خلاف فيه بين أهل العلم لقول الله تعالىٰ: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾ وقوله:﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ وقال﴿لَوْ لَا جَآءُوْا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ فقال سعد بن عبادة لرسول الله ﷺ أرأيت لو وجدت مع امرأتي رجلاً، أمهله حتى آتي بأربعة شهدآء؟ فقال النبيﷺ: نعم) رواه مالك و أبو داود -(أحكام القرآن، مولانا ظفر أحمد عثماني:2/191-192، طبع کراچی1987ء)

21 منكم: من المؤمنين- (تفسير مدارک للنسفي:1/300، طبع لاہور)

22 فاطلبوا أن يشهد على اقترافهن الزنا أربعة رجال من المسلمين الأحرار- (صفوة التفاسير: 1/265)

23 فاطلبوا ممن قذفهن أربعة من رجال المؤمنين تشهد عليهن- (تفسير بيضاوي:1/209)

21 منكم أي من رجالكم المسلمين۔ (تفسير جلالين، مع تفسير بيضاوي :209/1)

22 أربعة من الرجال المؤمنين يشهدوا عليهن۔ (التفسيرات الأحمدية، ملاجيون :240/1)

اردو تفاسیر و تراجم

1 تفہیم القرآن (333-328/3)

2 تدبر قرآن (508/4,37-36/1)۔ (صرف اس تفسیر میں گواہوں کی جنس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں ہے، البتہ ثبوتِ زنا کے لیے چار گواہوں کا نصاب تسلیم کیا گیا ہے)۔

3 تفسیر حقانی (۲/ ۱۳۶، طبع نور محمد کراچی۔ 372-371/3)

4 تفسیر مواہب الرحمن (186-185/2)

5 تفسیر معارف القرآن، مفتی محمد شفیع مرحوم (354-353/6,337-335/2)

6 تفسیر بیان القرآن، مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ۔

7 تفسیر ترجمان القرآن (363/1) مولانا ابوالکلام آزاد۔

8 ترجمہ وحاشیہ مولانا شبیر احمد عثمانی مرحوم (ص:103 طبع لاہور)

9 کشف الرحمن، مولانا احمد سعید دہلوی رحمہ اللہ (ص:126، مع ضمیمہ، 30/1 طبع کراچی)

10 تفسیر ترجمان القرآن اُردو، نواب صدیق حسن خاں رحمہ اللہ (601-599/2)

11 تفسیر موضح القرآن، شاہ عبدالقادر دہلوی (ص:129-130، 579)

12 تفسیر ماجدی، مولانا عبدالماجد دریا آبادی (183/1 مطبوعہ تاج کمپنی)

13 تفسیر احسن التفاسیر، سید احمد حسن دہلوی (301/1 مکتبہ سلفیہ لاہور)

14 تفسیر وحیدی، مولانا وحید الزمان حیدر آبادی (ص:73، طبع لاہور)

15 کنز الایمان، ترجمہ مولانا احمد رضا خاں بریلوی (ص:117، طبع دہلی)

16 ترجمہ قرآن مجید مع غرائب القرآن، ڈپٹی نذیر احمد دہلوی رحمہ اللہ (ص:143,142، طبع دہلی 1323ھ)

17 مقبول ترجمہ، مولانا مقبول احمد دہلوی (شیعہ ترجمہ وحاشیہ، ص:94-95، طبع لاہور)

19 ترجمہ وحاشیہ، مولانا فرمان علی (شیعہ ترجمہ، ص:419، طبع لاہور)

ضمیمہ نمبر 3

گواہوں کے مسلمان ہونے کی شرط

1 والمراد بالإحصان ههنا بإجماع العلماء أن يكون حرًّا عاقلاً بالغاً مسلماً عفيفاً غير متهم بالزنٰى۔ (المظهري: 444/6)

2 وشرائط الإحصان خمسة: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والحرّية، والعفة من الزنٰى۔ (البغوي التفسير الكبير: 156/23، تفسير أبي السعود: 157/3، تفسير أضواء البيان: 99/6-100، تفسير القرطبي: 173/12)

3 الإحصان الذي يوجب الحد على قاذفه، وهو أن يكون حراً بالغاً عاقلاً مسلماً عفيفاً، ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء في هذا المعنى۔ (أحكام القرآن للجصاص: 329/3)

4 أن يكونوا مسلمين، فلا تقبل شهادة أهل الذمة فيه۔ (أحكام القرآن، ظفر أحمد عثماني: 192/2)

5 وشروط إحصان القذف الحرية والعقل والبلوغ والإسلام والعفة عن الزنا۔ (المدارك: 325/3)

6 وأما شرط الإسلام فيه فلأنه من معاني الإحصان وأشرفها، كما بيناه من قبل، ولأن عرض الكافر لا حرمة له يهتكها القذف، كالفاسق المعلن لا حرمة لعرضه، بل هو أولٰى لزيادة الكفر على المعلن بالفسق۔ (أحكام القرآن لابن العربي: 133/3)

7 والإحصان هاهنا بالحرية والبلوغ والعقل والإسلام والعفة عن الزنا۔ (تفسير بيضاوي: 118/2، التفسيرات الأحمدية، ص:547)

ضمیمہ نمبر 4

عورت بھی مرد پر الزامِ زنا عائد کرسکتی ہے

1 والذين يرمون المحصنات وخصهن بالذكر لأن قذفهن أشنع والعار فيهن أعظم، ويلحق الرجال بالنساء في هذا الحكم بلا خلاف بين علماء هذه الأمة۔ (فتح القدير للشوكاني: 6/4)

2 فتح البيان، نواب صديق حسن خان (239/3)

3 المحصنات أو المحصنين بدلالة هذا النص للقطع بالفاء الفارق، وهو صفة الأنوثة استقلال رفع عار ما نسب إليه بالتأثير بحيث لا يتوقف فهمه على أهلية الاجتهاد، وعليه انعقد إجماع الأمة۔ وتخصيص المحصنات بالذكر لخصوص الواقعة أو لأن قذف النسآء أغلب وأشنع۔ (تفسير المظهري: 445/6)

4 فإذا كان الرجل مقذوفاً فكذلک يجلد قاذفة أيضاً، وليس فيه نزاع بين العلماء۔(ابن كثير)

5 وكل من رمى محصناً أو محصنة بالزنا۔۔۔ فيجب عليه جلد ثمانين۔ (البغوي)

6 قال الحسن البصري قوله:﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ يقع على الرجال والنسآء، وسائر العلماء أنكروا ذلک، لأن لفظ المحصنات جمع لمؤنث فلا يتنلول الرجال، بل الإجماع دلّ علىٰ أنه لا فرق في هذا الباب بين المحصنين والمحصنات۔(التفسير الكبير: (156/23

7 ذكر الله تعالىٰ في الآية النساء من حيث هن أهم، ورَمْيهنّ بالفاحشة أشنع وأنكى للنفوس وقذف الرجال داخل في حكم الآية بالمعنى وإجماع الأمة على ذلک۔ (تفسير القرطبي:172/12)

8 وتخصيص النسآء لخصوص الواقعة ولأن قذفهن أغلب وأشنع و إلا فلا فرق فيه بين الذكر والأنثىٰ۔ (تفسير القاسمي: 133/7)

9 تفسير الجواهر، الشيخ طنطاوي (5/12)

10 لا يخفى أن الآية إنما نصّت على قذف الذكور للإناث خاصة، لأن ذلك هو صريح قوله: ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ فقد أجمع جميع المسلمين على أن قذف الذكور للذكور، أو الإناث للإناث، أو الإناث للذكور لا فرق بينه وبين ما نصت عليه الآية، من قذف الذكور للإناث، للجزم بنفي الفارق بين الجميع۔ (تفسير أضواء البيان للشنقيطي: 89/6)

11 قد خص الله تعالىٰ المحصنٰت بالذكر، ولا خلاف بين المسلمين أن المحصنين مرادون بالآية، وأن الحدّ واجب علىٰ قاذف الرجل المحصن كوجوبه على قاذف المحصنة۔ (أحكام القرآن للجصاص: 329/3)

12 والمحصن كالمحصنة في وجوب حدّ القذف۔ (تفسير المدارك للنسفي: 325/3)

13 هو وصف للنساء، ولحق بهن الرجال، واختلف في وجه إلحاق الرجال بهن، فقيل بالقياس عليهن كما ألحق ذكور العبيد بأمآئهم في تشطير الحد۔۔۔ وقال إمام الحرمين: ليس من باب القياس وإنما هو من باب كون الشيئ في معنى الشيئ قبل النظر إلى علته۔۔۔ والصحيح ما أشار إليه أبو الحسن والقاضي أبو بكر كما قدمنا عنهما، من أنه قياس صريح صحيح۔ (أحكام القرآن لابن العربي: 1323/3)

14 أراد بالرمي القذف بالزنا، وكل من رمى محصناً أو محصنة بالزنا۔ (تفسير البغوي: 323/3)

15 ولا فرق فيه بين الذكر والأنثىٰ وتخصيص المحصنات لخصوص الواقعة أو لأن قذف النسآء أغلب وأشنع۔ (أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيضاوي: 118/2)

16 اعلم أنه اتفق المفسرون والفقهآء على أن هذه الآية هي التي يستدل بها على أن من

قذف محصناً أو محصنة بالزنا، ثم لم يأت بأربعة شهدآء، وجب عليهم ضرب حد ثمانين جلدة۔ (التفسيرات الأحمدية، ص:546)

17 أي النساء الحرائر العفاف وكذلک الرجال لا فرق بين الأمرين۔ (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان۔ عبد الرحمن بن ناصر السعدي: 192/5، طبع مدينة منورة)

ضمیمہ نمبر 5

لعان کی شہادتیں قسمیں ہیں

لعان کی شہادتیں، اصطلاحی شہادات نہیں، قسمیں ہیں۔ (روح المعانی:106/18)

1 فيحلفه الحاكم أربع شهادات بالله في مقابلة أربعة شهدآء۔ (تفسير ابن كثير:265/3)

2 فعندئذٍ يحلف أربع مرّات بالله أنه لصادق في دعواه عليها بالزنا۔ (تفسير في ظلال القرآن: 64/6)

3 مدلل بحث، قابل ملاحظہ۔ (تفسير أضواء البيان: 134/6-138)

4 مدلل بحث، قابل ملاحظہ۔ (أحكام القرآن لابن العربي: 1331/3-1332)

5 مدلل بحث، قابل ملاحظہ۔ (صفوة التفاسير: 327/2)

و الله تعالىٰ أعلىٰ و أعلم بالصواب۔

(حصہ سوم)

کچھ عمار خان ناصر کے بارے میں

غامدی کے افکارِ مضلہ کی ''وکالتِ صفائی'' کا جائزہ

کچھ عمار خان کے بارے میں

غامدی کے افکارِ مضلہ کی "وکالتِ صفائی" کا جائزہ

جاوید احمد غامدی صاحب کے افکار و مخترعات پر نقد و نظر اور محاکمہ و مباحثہ نامکمل رہے گا، جب تک ہم ایک تو ان حضرات کے خیالات کا بھی جائزہ نہ لیں جن سے تاثر پذیری کے نتیجے میں غامدی فکر میں انحراف آیا، علاوہ ازیں وہ ان کو اپنا "امام استاذ" بھی قرار دیتے ہیں۔ یہ دو "امام" ہیں۔ امام اول ہیں مولانا حمید الدین فراہی اور "امام ثانی" ہیں مولانا امین احسن اصلاحی صاحب، اور اس فکرِ فراہی و اصلاحی سے متاثر حضرات کے اب "امامِ ثالث" غامدی صاحب اور چوتھے متوقع "امام" عمار خاں ناصر ہیں، جو غامدی صاحب کی منزل بہ منزل گمراہی کو ائمہ اربعہ والی حیثیت کی طرح، قولِ قدیم اور قولِ جدید سے تعبیر کرتے ہیں۔

تفو بر تو اے چرخِ گرداں تفو

اس کی ایک مثال غامدی صاحب کا ڈاڑھی کے بارے میں موقف ہے۔ پہلے وہ ڈاڑھی کو دین کا شعار اور انبیا کی سنت سمجھتے تھے۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب وہ سنت کے بارے میں زیادہ گمراہی کا شکار نہیں تھے، پھر جوں جوں وہ زیغ و ضلال میں بڑھتے گئے، حتی کہ تمام احادیث کا انکار کر دیا اور صرف سنتِ ابراہیمی، یعنی سنتِ جاہلیہ کو اصل دین قرار دیا، جو ان کے نزدیک صرف ۲۷ ہیں۔ اس لیے تمام حدیثی احکام بھی کالعدم ہو گئے۔ ان ہی میں سے ایک ڈاڑھی کا مسئلہ بھی ہے، جو احادیثِ صحیحہ اور صریحہ سے ثابت ہے۔ اس لیے اب ان کے نزدیک "ڈاڑھی کوئی دینی نوعیت رکھنے والی چیز نہیں۔"[1]

---

[1] الشریعہ، ص:43، جنوری 2015ء

ظاہر بات ہے ان کا پہلا موقف نصوصِ صریحہ (احادیثِ رسول) پر مبنی تھا اور دوسرا موقف ان کے اس 'اجتہاد' کا نتیجہ ہے، جو نصوص سے انحراف کر کے انھوں نے کیا ہے، جب کہ نصوص کے مقابلے میں ''اجتہاد'' کی اجازت ہی نہیں ہے، اور اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو اس کا یہ عمل صریح گمراہی اور باطل ہے۔ عمار صاحب غامدی فکر کے اس طرح نخچیر ہو گئے ہیں کہ وہ دونوں موقف کی صحت کے قائل ہیں اور وہ ان کو ''قولِ قدیم'' اور ''قولِ جدید'' سے تعبیر کرتے ہیں جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ نصوصِ صریحہ کی جس طرح غامدی صاحب کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں ہے اور وہ ان کے برعکس موقف اختیار کرنا اپنا حق سمجھتے ہیں، اسی طرح عمار صاحب کے نزدیک بھی ایسا کرنا جائز ہے، تب ہی تو انھوں نے یہ راگ الاپا ہے ؎

مستند ہے ان کا فرمایا ہوا

اگر وہ ''قولِ جدید'' کو غلط سمجھتے تو وہ اسے قولِ جدید کے بجائے گمراہی قرار دیتے، جیسا کہ فی الواقع وہ گمراہی ہی ہے۔ جی چاہتا ہے کہ ڈاڑھی کے بارے میں غامدی صاحب کا وہ قولِ قدیم بھی یہاں نقل کر دیا جائے، جس کا اظہار انھوں نے 1986ء میں کیا تھا اور خود عمار صاحب نے اسے نقل کیا ہے۔ غامدی صاحب فرماتے ہیں:

''داڑھی نبیوں کی سنت ہے۔ ملتِ اسلامی میں یہ ایک سنتِ متواترہ کی حیثیت سے ثابت ہے۔ نبیِ اکرم ﷺ نے اسے ان دس چیزوں میں شمار کیا ہے، جو آپ کے ارشاد کے مطابق اس فطرت کا تقاضا ہیں جس پر اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا ہے اور قرآن مجید نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی فطرت میں کوئی تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے: (آگے آیت: ﴿لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ﴾ (الروم: 30) اور اس کا ترجمہ ہے)

''بنی آدم کی قدیم ترین روایت ہے کہ مختلف اقوام و ملل اپنی شناخت کے لیے کچھ علامات مقرر کرتی ہیں۔ یہ علامات ان کے لیے ہمیشہ قابلِ احترام ہوتی ہیں۔ زندہ قومیں اپنی کسی علامت کو ترک کرتی ہیں نہ اس کی اہانت گوارا کرتی ہیں۔۔۔۔ دین کی بنیاد پر جو ملت وجود میں آتی ہے، اس کی علامات میں سے ایک یہ ڈاڑھی ہے۔۔۔ ڈاڑھی کی حیثیت بھی (ختنے کی طرح) اس ملت کے شعار کی ہے، چناں چہ کوئی شخص اگر داڑھی نہیں رکھتا تو گویا وہ اپنے عمل سے اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ وہ ملتِ اسلامی میں شامل نہیں ہے۔ اس زمانے میں کوئی شخص اگر اس ملک کے علم اور ترانے کو غیر ضروری قرار دے تو ہمارے یہ دانش ور امید

نہیں ہے کہ اسے یہاں جینے کی اجازت دینے کے لیے بھی تیار ہوں، لیکن اسے کیا کیجیے کہ دین کے ایک شعار سے بے پروائی اور بعض مواقع پر اس کی اہانت اب لوگوں کا شعار بن چکا ہے۔ ہمیں ان کے مقابلے میں بہر حال اپنے شعار پر قائم رہنا چاہیے۔''[1]

اب عمار صاحب کی راگنی ملاحظہ ہو:

''میری طالب علمانہ رائے میں ڈاڑھی کو ایک امرِ فطرت کے طور پر دینی مطلوبات میں شمار کرنے کے حوالے سے استاذِ گرامی کا قولِ قدیم اَقرب الی الصواب ہے، البتہ اس میں ڈاڑھی کو ''شعار'' مقرر کیے جانے کی جو بات کہی گئی ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے۔۔۔۔''

اس کے بعد اس کے شعار والی حیثیت کو ختم کرنے کے لیے انھوں نے ایک بے بنیاد اشکال پیدا کیا ہے، جس کو ایک فاضل تعاقب نگار نے نہایت مدلل طریقے سے بے بنیاد ثابت کر دیا ہے، جسے جنوری 2015ء کے ''الشریعہ'' میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

عمار صاحب کے اس اقتباس سے ہم عمار صاحب کی اپنے استاذِ گرامی (غامدی صاحب) کی اندھی عقیدت کا ایک نمونہ دکھانا چاہتے ہیں اور وہ اس طرح کہ ایک تو انھوں نے شعار والے قولِ قدیم کو اقرب الی الصواب قرار دے کر قولِ جدید کو، جو نص کے مقابلے میں قولِ مردود اور صریح گمراہی ہے، اس کا بھی جواز پیش کر دیا ہے، کیوں کہ اگر دو موقف ایسے ہوں کہ ایک حق ہو اور دوسرا باطل تو وہاں باطل کے مقابلے میں قولِ حق کو اقرب الی الصواب نہیں کہا جاتا، بلکہ ایک کو حق اور دوسرے کو باطل کہا جاتا ہے۔ ہاں جب دو موقف ایسے ہوں کہ ان میں سے کسی ایک کو بھی باطل نہ کہا جا سکتا ہو، وہاں ایک کو اقرب الی الصواب کہا جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دلائل کے اعتبار سے اس کا درست ہونا زیادہ قرینِ قیاس یا زیادہ قریب ہے، اس طرح دوسرے موقف کے بھی درست ہونے کا اظہار ہوتا ہے، گو درجے میں ''اقرب'' سے کم تر ہو، لیکن اس کو باطل نہیں کہا جاتا اور نہ کہا ہی جا سکتا ہے۔ اس طرح گویا عمار صاحب نے اپنے استاذِ گرامی کے قولِ ضلال و مردود کو بھی ایک درجے میں قولِ صواب بنا کر حقِ شاگردی یا حقِ عقیدت مندی ادا کر دیا ہے۔

---

[1] اشراق، ستمبر 1986ء، بحوالہ الشریعہ، جنوری 2015ء

ثانیاً: شعار والے قولِ قدیم میں ''شعار'' کی حیثیت کو ختم کرنے کی مذموم سعی کر کے قولِ جدید کو بھی، جو صریح گمراہی ہے، تقویت بہم پہنچا دی ہے۔ وہ تو اللہ بھلا کرے مفتی محمد ارشد صاحب کا، جنھوں نے ''مصنّف ابن ابی شیبہ'' کی اس روایت کا بے ثبوت ہونا ثابت کر کے عمار صاحب کے پیدا کردہ اشکال کے غبارے کی ساری ہوا نکال دی ہے، جس کے ذریعے سے ڈاڑھی کی شعار والی حیثیت کو مشکوک قرار دینے کی مذموم سعی کی گئی ہے۔

اس سے ایک بات یہ بھی ثابت ہوئی کہ تمام منکرینِ حدیث کی طرح، جو بخاری و مسلم کی متفق علیہ احادیث اور مجمع علیہ مسائل کو تو نہیں مانتے، لیکن جہاں اور جب ان کو کوئی غیر مستند روایت ایسی مل جاتی ہے، جس سے ان کے کسی خود ساختہ نظریے کی تائید کا پہلو نکلتا ہو تو وہ ان کے لیے قابلِ قبول بھی ہے اور قابلِ حجت بھی!!

عمار صاحب نے بھی چوں کہ انہی علَم بردارانِ ضلالت کی نہ صرف روش اختیار کی ہوئی ہے، بلکہ ان کے گمراہانہ افکار کے دفاع کا محاذ بھی سنبھالا ہوا ہے تو وہ بھی اس صفت سے متصف ہونے میں پیچھے نہیں رہے ہیں اور یہ خوبی یا یہ جسارت انھوں نے بھی اپنے اندر پیدا کر لی ہے کہ صحیحین کی روایاتِ رجم سے تو وہ جان چھڑانے کے درپے ہیں (جیسا کہ آگے چل کر آپ ملاحظہ فرمائیں گے) لیکن ایک چوتھے درجے کی کتاب سے (جو صحیح و ضعیف اور مرسل و منقطع روایات کا مجموعہ ہے) ایک ایسی روایت سے استدلال کر کے ڈاڑھی کی دینی حیثیت کو مجروح کر رہے ہیں، جو ضعیف، منقطع اور یکسر ناقابلِ حجت ہے۔

بہر حال راقم عرض یہ کر رہا تھا کہ فکرِ غامدی کی گمراہی اس وقت تک پورے طور پر واضح نہیں ہوگی، جب تک ان کے پیشرو ائمۂ ضلال کی اس گمراہی کو بھی واضح نہ کیا جائے، جو غامدی فکر و منہج کی بنیاد ہے اور یہ دو ''امام'' ہیں۔ (فراہی اور اصلاحی) اسی طرح غامدی صاحب کے تلامذہ اور ان کے متاثرین ہیں، جنھوں نے غامدی فکر کے دفاع کا فریضہ سنبھالا ہوا ہے، ان کے دفاعی دلائل کا تار و پود بکھیرنا بھی نہایت ضروری ہے، ان میں سرفہرست عمار صاحب ہیں، جو شاید مستقبل میں غامدی مسند کی جانشینی کے اہل تر ثابت ہوں گے۔ اس لیے ہم چند گزارشات عمار صاحب کی ان توضیحات کے سلسلے میں بھی عرض کرنا چاہتے ہیں، جو انھوں نے ''الشریعہ'' کی

خصوصی اشاعت (بابت جون 2014ء) میں پیش کی ہیں، جن میں غامدی فکر کی جھلک نمایاں ہے۔

عمار صاحب کی مجبوری یا ذہنی کشمکش

عمار صاحب کی ایک مجبوری ہے، جسے ذہنی کشمکش بھی قرار دیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک متصلب دینی وعلمی خانوادے کے چشم و چراغ ہیں۔ دوسری طرف غامدی صاحب کی شاگردی کے ناتے سے وہ فکرِ فراہی سے بھی خاصے متاثر ہیں اور ان دونوں نسبتوں کے تقاضے ایک دوسرے سے یکسر مختلف، بلکہ باہم متضاد اور متصادم ہیں، لیکن وہ ان دونوں کو ساتھ لے کر چلنا اور دونوں کے ساتھ نباہ کرنا چاہتے ہیں، جو مشرق و مغرب کو باہم ملانے یا آگ اور پانی کو جمع کرنے کے مترادف ہے۔ بنابریں وہ فکرِ غامدی یا فراہی کی اس طرح نوک پلک سنوارنے کی فکر میں غلطاں و پیچاں ہیں کہ متصلب دینی حلقوں کے لیے بھی وہ جرعہ ہائے تلخ ﴿سَآئِغًا لِّلشّٰرِبِيْنَ﴾ کے درجے میں آ جائیں۔ اس سعیِ لاحاصل یا ذہنی کشاکش یا بہ یک وقت دو بیڑیوں میں پیر رکھنے کی خواہش کی وجہ سے وہ اس صورت حال سے دوچار ہیں، جس کا نقشہ غالب نے ایک شعر میں نہایت کمال خوبی سے کھینچا ہے۔

ایماں مجھے روکے ہے، جو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے پیچھے ہے، کلیسا مرے آگے

''ایمان'' اور ''کفر'' یا کعبہ و کلیسا کی اس کشمکش میں وہ قابلِ رحم حالت میں ہیں۔ ہماری کوشش بھی ہے اور دعا بھی کہ وہ جانِ مجنوں کی طرح اس طرح کی دو کیفیتوں سے نکل آئیں۔

دو گونہ رنج و عذاب است جانِ مجنوں را
صحبتِ لیلیٰ و فراقِ لیلیٰ

اس کا آسان حل یہ ہے ۔

دورنگی چھوڑ کر یک رنگ ہوجا
سراسر موم ہو جا یا سنگ ہوجا

عمار صاحب کے افکار و خیالات پر ایک نظر

اب ہم عمار صاحب کے ان بعض افکار کی سنگینی اور گمراہی کو اللہ کی توفیق سے واضح کرتے ہیں، جو دراصل

غامدی اور ان کے ہمنواؤں کے بار بار کے چبائے ہوئے لقمے ہیں، لیکن ﴿وَ اُشْرِبُوْا فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ کے مصداق ان کی محبت عمار صاحب کے رگ و ریشے میں بھی پیوست ہوگئی ہے جس کا ظہور ان کے قلم سے ہوتا رہتا ہے اور ان کی جبینِ نیاز محرابِ فکرِ غامدی میں جھکی رہتی ہے۔ بارگاہِ فکر غامدی و فراہی میں ''سجدہ ریزی'' ہی کی ایک مثال ان کا وہ توضیحی مضمون ہے، جو ''میری اختلافی آراء اور ان کی علمی بنیاد'' کے عنوان سے محولہ خصوصی اشاعت کی زینت ہے۔

مسجدِ اقصیٰ کی تولیّت

1 اس میں سب سے پہلے مسجد اقصیٰ کی تولیت کا مسئلہ ہے۔ یہ حق غامدی گروہ کے نزدیک یہودیوں کو حاصل ہے، جسے مسلمانوں نے ان سے ظلماً غصب کیا ہوا ہے۔ حالاں کہ مسلمانوں کی چودہ صد سالہ علمی تاریخ میں سرے سے اس بحث کا کوئی وجود ہی نہیں ہے، جسے عمار صاحب سمیت اس گروہ نے اُٹھایا ہے اور اس پر اپنا زورِ قلم اور سرمایۂ ''علم'' صَرف کر رہا ہے۔ تاہم اس موضوع پر ایک فاضل محقق مولانا سمیع اللہ سعدی (جامعہ دار القرآن فیصل آباد) کا ایک فاضلانہ اور محققانہ مضمون ''الشریعہ'' کے دو شماروں (ستمبر، اکتوبر 2014ء) میں شائع ہو چکا ہے، جس میں عمار صاحب کے سارے مفروضہ و مزعومہ ''دلائل'' کی حقیقت نہایت مدلل انداز سے واضح کر دی گئی ہے۔ جزاه الله أحسن الجزاء۔

اس لیے اس پر مزید کچھ لکھنے کی فی الحال ضرورت نہیں ہے، اگر ﴿وَ اِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا﴾ کی کیفیت پیدا ہوئی تو ان شاء اللہ فاضل موصوف اس کے لیے تیار ہوں گے۔

عمار صاحب کی نگارشات کے بارے میں فاضل مذکور کے تأثرات

مسجد اقصیٰ کی تولیت کے بارے میں عمار صاحب کے دلائل پر بحث کرتے ہوئے فاضل مضمون نگار نے جن تاثرات کا اظہار کیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم ان کا ذکر یہاں کر دیا جائے، تاکہ اس پہلو کی مزید وضاحت ہو جائے کہ عمار صاحب کے فکری انحراف کے بارے میں ہم نے اب تک جو کچھ عرض کیا ہے اور آیندہ بھی جو کچھ عرض کیا جائے گا، اس میں ہم منفرد اور تنہا نہیں ہیں، بلکہ ہر وہ صائب الفکر اور منہج سلف کا پیروکار، جس نے بھی عمار صاحب کے فکر و نظر کا جائزہ لیا ہے اور ان پر نقد و نظر کیا ہے، اس کے یہی تاثرات ہیں جن کا اظہار ہم نے کیا ہے۔

ان میں لب و لہجہ کی تندی و تلخی اور تبصروں میں سختی کی وجہ بھی وہ دینی غیرت و حمیت ہے جس کو ان افکارِ باطلہ سے سخت ٹھیس پہنچ رہی ہے۔ تلخ جملوں کا یہ استعمال دراصل اس قلق و اضطراب کا اظہار ہے جس نے ایک جوہرِ قابل کے اپنوں کے بجائے غیروں کے کام آنے پر ہر درد مند دل کو تڑپا رکھا ہے۔ عزیز موصوف یا اس کے

سرپرست الفاظ کی ظاہری سختی کو نہ دیکھیں، بلکہ اس اخلاص و ہمدردی اور جذبہ خیر خواہی کو دیکھیں، جو ان الفاظ میں مضمر اور ان کا مقصد ہے۔

لیجیے! اب مولانا سمیع اللہ سعدی صاحب کے تبصرے کے جستہ جستہ چند مقامات ملاحظہ فرمائیں:

عمار صاحب کے ایک آیت سے غلط استدلال کرنے پر مولانا موصوف لکھتے ہیں:

''آنجناب (عمار صاحب) نے اس آیت کا مطلب یہ بیان کیا ہے، اللہ تعالیٰ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ''یہودی رہتے ہوئے'' تم کو یہ گھر دوبارہ اللہ کی رحمت سے مل سکتا ہے۔ آنجناب کی یہ تفسیر ''تحریف'' کہلانے کی زیادہ مستحق ہے۔ آنجناب سے گزارش ہے کہ اس کی تائید خلف وسلف میں سے کسی ایک مفسر سے دکھادیں۔ نیز اس آیت کی یہ تفسیر کرنے سے تو خود اس کا اوپر والی آیت کے ساتھ تو کھلا تعارض لازم آتا ہے کہ عام ''معاصی'' پر تو اللہ نے انھیں اس گھر کی تولیت سے محروم کر دیا، لیکن اللہ کے آخری پیغمبر کی تکذیب کے باوجود وہ اللہ کی رحمت کے مستحق ہیں اور انھیں یہ گھر مل سکتا ہے۔ اپنے ذہنی ''مقدمات'' سے کتاب اللہ کی من مانی تفسیر کے نتیجے میں اس طرح کے ''تضادات'' اور ''عجائبات'' اچنبھے کی بات نہیں ہے۔ صرف عمار صاحب ہی نہیں، بلکہ تمام متجددین، اپنی عقل کی بنیاد پر شریعت کے متفقہ مسائل پر از سرِ نو ''تحقیق'' کرنے والے اور سلف کے فہمِ دین کی تغلیط کرنے والوں کی تحریرات ایسی ''شاہکار'' ہوتی ہیں۔''(1)

اس فاضلانہ تنقید کی دوسری قسط میں ''آخری گزارش، کرنے کا اصل کام'' کا عنوان قائم کر کے فاضل تنقید نگار لکھتے ہیں:

''علمی وفکری مسائل پر تحقیق کرنا اور کسی مسئلے کے تمام جوانب و پہلوؤں پر بحث کرنا یقیناً ایک مستحسن امر ہے، لیکن کسی بھی علمی وفکری مسئلے پر بحث سے پہلے اپنے گردوپیش کے ماحول اور خارجی احوال کو پیشِ نظر رکھنا بہت ضروری ہوتا ہے اور یہ دیکھنا بھی بہت ضروری ہے کہ اس ''تحقیق'' کے اظہار میں نفع ونقصان کا تناسب کیا ہے؟ خصوصاً اُمتِ مسلمہ آج داخلی اعتبار سے تقسیم در تقسیم کا شکار ہے، اس پر مستزاد مغربی دنیا

(1) الشریعہ، ص:26، ستمبر 2014ء

نے عسکری، سیاسی اور فکری وثقافتی طور پر پوری اُمت پر یلغار کر رکھی ہے۔ ان حالات میں کیا یہ مناسب ہے کہ اُمتِ مسلمہ کے متفقہ مسائل کو ''تحقیق'' کے نام پر ازسرِ نو چھیڑا جائے؟ اسلاف کے فہمِ دین اور ان پر قائم اعتماد کی اس مبارک فصیل میں دراڑیں ڈالی جائیں اور امت کے اصل مسائل سے توجہ ہٹا کر منکرین کو ایک لایعنی بحث میں اُلجھایا جائے؟ پہلے سے فرقوں، جماعتوں اور گروہوں میں بٹی امت کو مزید تقسیم کرنے کا ''سنہری کارنامہ'' سرانجام دیا جائے؟

''اس دور میں یہ ''کمال'' کی بات نہیں ہے کہ ''محقق'' بن کر جمہور امت سے ہر مسئلے میں اختلاف کو اپنا وطیرہ بنالیا جائے، کیوں کہ اب ان ''شواذ'' آرا کے بارے میں پچھلی دو صدیوں میں کثرت سے ''مواد'' متجد دین اور مستشرقین تیار کر چکے ہیں تو اسی مواد کی جگالی کرنا اسلام کی کون سی خدمت ہے؟ اور اسی مواد کو دوبارہ نئے انداز میں پیش کرنا کون سی ''تحقیق'' ہے؟ جناب عمار صاحب سے مقتدر علمی حلقوں کو یہی گلہ ہے کہ آنجناب کی ہر تحریر منفی وتنقیدی مواد پر مشتمل ہوتی ہے اور تعمیری پہلو کے بجائے اس میں تخریب کا عنصر نمایاں ہوتا ہے۔

''اس لیے آنجناب سے گزارش ہے کہ اپنی صلاحیتوں کو ان لایعنی اور لاحاصل بحثوں پر صَرف کرنے کے بجائے عصرِ حاضر میں اُمتِ مسلمہ کے حقیقی مسائل کو حل کرنے پر صَرف کریں۔ اُمتِ مسلمہ مغرب کا مقابلہ کیسے کرے؟ مغرب کی فکری یلغار کو کیسے روکے؟ اُمتِ مسلمہ کے ایک بڑے طبقے کا ایمان شریعت کی ابدیت وکاملیت سے اُٹھ چکا ہے اور یہ طبقہ مکمل طور پر لبرل بن چکا ہے، اس طبقے کو دوبارہ ''اسلام'' کے قریب کیسے لایا جائے؟

''دنیاوی تعلیم کے اعتبار سے کالجوں اور یونیورسٹیوں میں جو مستر دشدہ اور مغرب سے مرعوب کرنے والا نصاب پڑھایا جا رہا ہے، اس کی اصلاح کیسے کی جائے؟ خود علما اور دینی طبقات اس بات کی ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ وہ عصرِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق جدید نصاب کا خاکہ تیار کریں۔ اس میں صاحبِ صلاحیت افراد کی ضرورت ہے کہ وہ اس میں آگے بڑھ کر اپنا کردار ادا کریں، اُمتِ مسلمہ کو دوبارہ عروج دلانے کی ان ''مثبت کوششوں'' میں اپنا حصہ ڈالنا چاہیے۔ کاش آنجناب کے قلم سے ان مثبت وتعمیری

موضوعات پر بھی ''تحقیق'' نکلے۔''[1]

فاضل موصوف کی یہ حقیقت پسندانہ اور درد مندانہ گزارش پڑھ کر ایک شعر کا مصرع لوحِ حافظہ پر اُبھر آیا
ع

مری تعمیر میں مضمر ہے ایک صورت خرابی کی

لیکن عمار صاحب کی متجددین اور منحرفین کی تائید وحمایت میں نکلنے والی تحریروں میں تو ایک ہی خرابی نہیں، خرابیاں ہی خرابیاں ہیں۔ ان تعمیر نما تخریبی کاوشوں سے:

- فتنۂ انکارِ حدیث کو تقویت مل رہی ہے۔
- ائمۂ سلف اور صحابہ وتابعین کی تشریح وتعبیر کے مقابلے میں من مانی تشریح وتعبیر کو ترجیح دی جا رہی ہے۔
- منصوص (قرآن وحدیث کے واضح) احکام کے مقابلے میں ''اجتہاد'' کے نام پر نئے احکام وضع کرنے کا رجحان فروغ پا رہا ہے۔
- مسلماتِ اسلامیہ اور متواتر سنتوں کا انکار کیا جا رہا ہے۔
- قرآن کی ''عظمت'' کے نام پر احادیث کو کنڈم کیا جا رہا ہے۔
- احادیث کی غیر محفوظیت کے بے بنیاد پروپیگنڈے کی شدت میں اضافہ ہو رہا ہے۔
- حتی کہ قرآنِ کریم میں معنوی تحریف تک کی شوخ چشمانہ جسارت کی جا رہی ہے۔
- صحابۂ کرام کی ردائے عظمت وتقدس کو تار تار کیا جا رہا ہے۔
- قرآنی تشریح کے منصبِ رسالت پر ڈاکا ڈالا جا رہا ہے۔
- اور بہ زعم خویش ''مجتہد'' بننے والے یہ منصبِ رسالت خود اپنے لیے خاص کر رہے ہیں۔

اس لیے وہ آیاتِ قرآنی کی ایسی ایسی تاویل کر رہے ہیں کہ بقول علامہ اقبال ؎

ولے تاویل شاں در حیرت انداخت
خدا و جبریل و مصطفی را

---

[1] الشریعہ، ص:36-37، اکتوبر 2014ء

اور یوں یہ لوگ قرآن کو بازیچۂ اطفال بنا کر ایک تازہ شریعت ایجاد کر رہے ہیں۔

ان بے توفیق فقیہانِ حرم کو اس سے کوئی غرض نہیں کہ ان کی فکری ترکتازیوں سے اسلام کا روئے آبدار کس طرح مسخ ہو رہا ہے، صحابہ وتابعین کے منہج اور ان کی تعبیرات سے انحراف کے نتیجے میں گمراہیوں کا دروازہ کس طرح چوپٹ کھل رہا ہے اور ذہنی ارتداد میں مبتلا لوگ ان کی اباحت پسندی اور شعائرِ اسلام (ڈاڑھی وغیرہ) کی بے توقیری سے کتنے شاداں وفرحاں ہیں کہ احکام وشعائرِ اسلام کی پابندی کے بغیر بھی جنت کے مزے اڑائیں گے۔ گویا ؎

رند کے رند رہے ہاتھ سے جنت نہ گئی

؎

دریا کو اپنی موج کی طغیانیوں سے کام
کشتی کسی کی پار ہو یا درمیاں رہے

حدِ رجم کے انکار کے لیے عمار صاحب کی چوں کہ، چناں چہ

ان تمہیدی گزارشات کے بعد اب ہم عمار صاحب کی توضیحات میں سے فی الحال چند اہم توضیحات پر اپنی گزارشات پیش کرتے ہیں۔ باقی محلِ نظر توضیحات کو ہم فی الوقت نظر انداز کر رہے ہیں۔ اللہ نے توفیق دی تو پھر کسی وقت ان پر بھی گفتگو ہو سکے گی یا کوئی اور صاحبِ علم شاید ان کو اپنی تحقیق کا موضوع بنا لے۔

ان میں ایک اہم مسئلہ حدِ رجم کے انکار کا ہے، جس کو اس گروہ کے ''امامِ اول'' نے تیرہ صدیوں کے بعد قرآن کی آیتِ محاربہ میں معنوی تحریف کر کے چودھویں صدی میں اختیار کیا، ورنہ اس سے پہلے تک یہ مسئلہ اجماعی اور متفق علیہ چلا آ رہا تھا اور الحمد للہ اب تک متفق علیہ ہے۔ لیکن فراہی صاحب کی قرآن کریم میں معنوی تحریف کے بعد سے ان کے تلامذہ در تلامذہ نے اس اجماعی مسئلے کو تختۂ مشق بنا رکھا ہے، حالاں کہ اس انکار کی کوئی دلیل اس گروہ کے پاس نہیں ہے سوائے قرآن کی معنوی تحریف اور دیگر بعض مفروضات کے۔ جیسا کہ اس سے قبل ہم غامدی صاحب کے افکار کے ضمن میں اس پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈال چکے ہیں اور مولانا فراہی و اصلاحی صاحب کے افکار و خیالات پر نقد و نظر میں بھی ہم اِن شاءاللہ اس پر مزید گفتگو کریں گے۔

عمار صاحب بھی بد قسمتی سے اس گروہ کے گمراہانہ افکار کا شکار ہو گئے ہیں، لیکن چوں کہ وہ ایک دینی و علمی خاندان سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے وہ اس مسئلے میں بیچ کی راہ نکالنے کی فکر میں ہیں، جس سے غامدی صاحب کا حقِ شاگردی و وکالت بھی ادا ہو جائے اور خاندان کی روایات کا بھی کچھ بھرم رہ جائے۔ اس لیے وہ ؎

خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں
صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں

کے مصداق بنے ہوئے ہیں، لیکن تاڑنے والے بھی قیامت کی نظر رکھتے ہیں اور وہ ان کی اس موضوع پر تضاد بیانی اور ژولیدہ فکری کو بھانپ رہے ہیں۔ الحمد للہ۔

چناں چہ آپ پہلے ان کا پورا اقتباس ملاحظہ فرمائیں، پھر ہماری گزارشات۔ اِن شاء اللہ آپ ہماری باتوں کی صداقت کے قائل ہو جائیں گے، بشرطیکہ فراہی یا غامدی گزیدہ نہ ہوں۔

عمار صاحب فرماتے ہیں:

''❶ زنا کے مجرموں کو سنگسار کیا جانا نبیِ اکرم ﷺ کی سنت اور خلفائے راشدین کے فیصلوں سے ثابت ہے اور اسے شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا کی حیثیت حاصل ہے۔ اس ضمن میں خوارج کا، قرآن میں رجم کی سزا مذکور نہ ہونے کی بنا پر اس کا سرے سے انکار کر دینے کا موقف غلط اور ناقابلِ قبول ہے۔''

یہ پہلا نکتہ ہے جو عزیز موصوف نے بیان کیا ہے، اس میں خاندانی نسبت کے بھرم کو قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ بات اگر اسی پیرے تک محدود رہتی تو اس کے بعد، اگر مگر، کی کوئی گنجایش نہیں رہتی، کیوں کہ جب موصوف نے اس کا سنتِ نبوی ہونا، خلفائے راشدین کے فیصلوں کا بھی اس کے مطابق ہونا اور اس کا شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا کی حیثیت حاصل ہونا تسلیم کر لیا ہے تو پھر اگلے اور نکتوں میں اس سے انحراف اور اس کی مذکورہ حیثیتوں کو سبوتاژ کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی، جیسا کہ موصوف نے کیا ہے؟ کیا ایک مسلمان کے لیے کسی ادنیٰ سے درجے میں بھی اس کا کوئی جواز ہے کہ نبیِ مکرم ﷺ کی سنت، خلفائے راشدین کے فیصلوں اور شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا کو بہ لطائف الحیل ختم کرنے کی مذموم سعی کرے۔ یہ مذموم سعی ہی وہ غامدیت ہے، جس کا اظہار انھوں نے اگلے نمبروں میں کیا ہے۔ اس غامدی وکالت نے ان میں اس سے انحراف کی جرأت پیدا کی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

''❷ قرآن میں زانی کے لیے صرف سو کوڑے کی سزا ذکر کی گئی ہے، جب کہ سنت سے اس پر رجم کی سزا کا اضافہ ثابت ہے۔ ان دونوں بظاہر متعارض حکموں کے مابین تطبیق و توفیق یا علمی و فقہی درجہ بندی کے لیے چودہ صدیوں میں مختلف علمی توجیہات پیش کی گئی ہیں، جن میں سے زمانی لحاظ سے آخری توجیہ مولانا اصلاحی اور بعض دیگر معاصر اہلِ علم نے پیش کی ہے۔ ان کی رائے کے مطابق رجم کی سزا اصلاً زنا کی نہیں، بلکہ فساد فی الارض اور محاربہ کی سزا ہے اور اسے زنا کے عادی مجرموں یا اوباشوں پر نافذ کیا جانا چاہیے، چاہے وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ۔''

اس پیرے یا نمبر 2 نکتے سے بڑی فنکارانہ چابکدستی یا نہایت معصومیت سے پہلے پیرے کی مکمل نفی کر دی گئی ہے۔

ذرا سوچیے! رجم نبیِ اکرم ﷺ کی سنت ہے، خلفائے راشدین کے فیصلے بھی اس کے مطابق ہیں اور یہ شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا بھی ہے۔ کیا یہ سزا پھر بھی قرآن کے متعارض ہی ہے؟

اس کا مطلب تو پھر یہ ہوا کہ نبیِ کریم ﷺ نے یہ سزا قرآنی حکم کے خلاف دی، خلفائے راشدین بھی قرآن کے حکم کو نہیں سمجھ سکے اور پوری اُمتِ مسلمہ بھی قرآنی حکم کو نہیں سمجھ سکی اور عمار صاحب سمیت پوری اُمت اس سزا کو شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا سمجھتی آئی ہے اور آج بھی سمجھ رہی ہے!!

حدِ رجم کو قرآن پر اضافہ اور ستم بالائے ستم پھر اسے قرآن سے متعارض قرار دینا، یہی تو وہ سب سے بڑی گمراہی ہے جس کے بطن سے حدِ رجم کے انکار کے نومولود نظریے کا ظہور ہوا ہے۔ اُمتِ مسلمہ اس سنتِ رجم کو قرآن پر اضافہ قرار نہیں دیتی، بلکہ ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ (النحل: 44) کے تحت قرآن کے عطا کردہ منصبِ رسالت کا تقاضا سمجھتی ہے، جس کی رُو سے آپ ﷺ نے جس طرح قرآن کے مجمل احکام کی تفصیل بیان فرمائی ہے (نماز کس طرح پڑھنی ہے، زکات کس طرح اور کب دینی ہے، وغیرہ وغیرہ) اسی طرح قرآن کے عمومات کی تخصیص بھی فرمائی ہے۔ قرآن میں زنا کی سزا عام تھی، رسول اللہ ﷺ نے اسے خاص کر دیا کنوارے زانیوں کے لیے اور شادی شدہ زانیوں کے لیے رجم کی سزا مقرر فرمائی۔ یہ نہ قرآن پر اضافہ ہے اور نہ قرآن سے متعارض، بلکہ قرآن کے عین مطابق اور قرآن ہی کی طرح واجب الاطاعت ہے۔ اسی لیے آپ نے اپنی مقرر کردہ سزائے رجم کو کتاب اللہ ہی کا حکم قرار دیا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

پھر عزیز موصوف کا یہ کہنا:

"ان دونوں بظاہر متعارض حکموں کے مابین تطبیق و توفیق یا علمی و فقہی درجہ بندی کے لیے چودہ صدیوں میں مختلف علمی توجیہات پیش کی گئی ہیں۔"

دراصل انکارِ رجم کا جواز مہیا کرنا ہے، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ چودہ صدیوں میں سے کسی بھی امام، فقیہ اور عالم نے (سوائے فراہی صاحب اور ان کے ہم نواؤں کے) نہ حدِ رجم کو قرآن کے متعارض حکم سمجھا ہے اور نہ اس کے

مابین تطبیق و توفیق کے لیے کوئی توجیہ ہی پیش کی ہے۔ جب امت نے دونوں حکموں کو متعارض ہی نہیں سمجھا تو تطبیق و توفیق کے لیے وہ کوئی علمی توجیہ کس طرح پیش کرتی؟ یہ تو عمار صاحب کا اسی طرح کا ایک بہت بڑا جھوٹ ہے، جس طرح ان کے استاذ نے یہ شاہکار جھوٹ بولا ہے کہ ان (غامدی) کے اور ائمہ سلف کے موقف میں یک سرِ مو فرق نہیں ہے۔

اگر عمار صاحب اپنے دعوے میں سچے ہیں تو بتلائیں کہ کیا کیا توجیہات پیش کی گئی ہیں؟ کس کس نے پیش کی ہیں؟ اور وہ کن کن کتابوں میں ہیں؟

اس لیے عمار صاحب کا یہ کہنا:

''زمانی لحاظ سے آخری توجیہ مولانا اصلاحی اور بعض دیگر معاصر اہلِ علم نے پیش کی ہے۔''

سراسر فریب اور دھوکا ہے۔ یہ آخری توجیہ نہیں ہے، بلکہ سب سے پہلی توجیہ ہے، جو حدِ رجم کے انکار کے لیے کی گئی ہے اور اس گمراہی کے بانی مولانا فراہی ہیں نہ کہ مولانا اصلاحی۔ ہاں مولانا اصلاحی نے اس کو بال و پَر مہیا کر کے اس فتنے میں طاقتِ پرواز پیدا کی ہے اور معاصر اہلِ علم سے مراد، ان کا حلقہ تلمذ (غامدی وغیرہ) اور دیگر منکرینِ حدیث ہیں اور یہ دونوں طبقے یا حلقے اُمتِ مسلمہ کے دھارے سے الگ اور حدیث کے ماخذِ شریعت ہونے کے منکر ہیں۔ اس لیے نہ فراہی گروہ سے وابستہ کوئی شخص اور نہ ان کے معاصر انکارِ حدیث کے علم بردار، اس قابل ہیں کہ ان کی رائے یا نظریے کو اُمتِ مسلمہ کے علما و فقہا اور ائمہ کی فقہی کاوشوں کے ساتھ یا بالمقابل پیش کیا جائے۔ ان دراز قدوں کی صف میں ان بونوں کا کیا کام اور کیا مقام؟

باقی رہی ان کی فساد فی الارض یا محاربہ والی توجیہ، وہ توجیہ نہیں قرآن کی معنوی تحریف اور انکارِ حدیث کا شاخسانہ ہے، جس پر ہم گذشتہ صفحات میں تفصیل سے گفتگو کر آئے ہیں۔

اب عمار صاحب کا تیسرا پیرا یا نکتہ ملاحظہ فرمائیں، جس میں وہ نہایت ''مجتہدانہ'' شان میں نظر آتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

''3 راقم کے طالب علمانہ مطالعے کے مطابق قرآن کے ظاہری حکم اور سنت کے بیان کردہ اضافے کے مابین تطبیق کے ضمن میں پیش کی جانے والی کوئی بھی توجیہ علمی اشکالات سے خالی نہیں۔''

عزیزِ گرامی! حقائق مفروضوں سے ثابت نہیں ہوتے۔ فراہی گروہ سے پہلے نہ کسی نے حدِ رجم کا انکار کیا ہے نہ احادیثِ رجم کو مشکوک قرار دیا ہے اور نہ اس حد کو قرآن کے خلاف یا اس کے متعارض سمجھا ہے تو پھر وہ اس کی توجیہ کیوں پیش کرتے؟ یہ سب خود آپ کے مفروضے (خود ساختہ باتیں) ہیں۔ اس طرح جھوٹے دعوے کر کے فراہی توجیہ کی گمراہی کو کم نہ کریں اور نہ اپنی آنے والی توجیہ کا جواز تلاش کریں کہ وہ بھی سوائے گمراہی کے کچھ نہیں۔

ملاحظہ فرمائیں عمار صاحب کی انوکھی توجیہ:

"اس لیے علمی ونظری طور پر اس مسئلے میں اس بات کی بھی گنجایش ہے کہ قرآن کی بیان کردہ سزا کو اصل اور حقیقی سزا قرار دیتے ہوئے رجم کو اضافی اور صواب دیدی سزا قرار دیا جائے اور اس کے برعکس، اس نقطۂ نظر کی بھی کہ قرآن کے ظاہری بیان کو قطعی اور فیصلہ کن نہ سمجھتے ہوئے سنت کو شرعی حکم کا مکمل بیان تسلیم کیا جائے۔"[1]

سبحان اللہ، ماشاء اللہ، چشمِ بددور! کیا خوب توجیہ ہے؟ اور وہ بھی ظن وتخمین کے انداز میں۔ یہ، یا یہ؟ جب یقین کو چھوڑ کر آدمی مفروضوں یا ظن کے پیچھے دوڑے اور اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارے تو نتیجہ: ﴿ظُلُمٰتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ کے سوا کیا نکل سکتا ہے؟

عزیز موصوف اور ان کے ہمنواؤں نے ایک طے شدہ مسئلے کو خود ہی اُلجھا دیا ہے، اب اس کو سلجھانے کے لیے ڈور کا سرا ہی ان کے ہاتھ نہیں آ رہا ہے، اس کو حل کرنے کے لیے ان کے اساتذہ یا "ائمہ" نے قرآن میں معنوی تحریف کی جسارت بھی کر لی، جلیل القدر صحابی کو بدمعاش اور غنڈہ بھی قرار دے دیا، ایک پاکباز صحابیہ کو پیشہ ور زانیہ اور ڈیرہ دارنی باور کرایا، اللہ تعالیٰ کے بیان کردہ رسول اللہ ﷺ کے "منصبِ تبیینِ قرآنی" کے منصب کا انکار کیا اور اس منصبِ رسالت کو (نعوذ باللہ) قرآن کی عظمت کے منافی قرار دیا، صحابہ وتابعین سمیت تمام امت کے ائمہ، فقہا اور محدثین سب کو قرآن وحدیث سے بے بہرہ ثابت کر دیا، لیکن اتنی کدو کاوش کے باوجود ان کے ایک "تلمیذِ رشید" نے انکارِ رجم کے لیے ان سب کاوشوں کو مسترد کر کے ایک گومگو والے "نئے اجتہاد" کے ذریعے

[1] الشریعہ، ص:180-181، جون 2014ء

سے اس کو ثابت کرنے کے لیے (تاکہ انحراف کا الزام ان پر عائد نہ ہو سکے) ''اقرار نما'' عجیب و غریب تعبیر فرمائی، جو بباطن انکار ہی ہے، لیکن بہ اندازِ دگر یا بہ لطائف الحیل۔ گویا سانپ بھی مر جائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے۔ یعنی ان کا خاندانی بھرم بھی قائم رہ جائے اور استاذِ گرامی (غامدی) کے موقف پر بھی کوئی زد نہ آئے۔ اسے کہتے ہیں: وفاداری بشرطِ استواری!

اس سارے جنجال یا گورکھ دھندے کی اصل وجہ صرف ایک ہے اور وہ ہے قرآنی تبیین کے منصبِ رسالت سے انکار اور اپنے لیے اس کا اثبات۔ اب خود اس منصب پر قابض ہو کر رجم کو حدِ شرعی سے نکال کر اور اسے تعزیزی، یعنی صواب دیدی سزا قرار دے کر گویا ہوا میں گرہ لگانے یا آسمان میں تھگلی لگانے کی لاحاصل کوششیں کر رہے ہیں، جو پورا ''ٹل'' لگانے کے باوجود بار آور ہونے والی نہیں۔ ﴿وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا﴾ (بنی اسرائیل: 88)

عمار صاحب سے ایک سوال

انکارِ رجم کے اثبات کے لیے (کیوں کہ حد کے بجائے اس کو تعزیر باور کرانا صریحاً انکار ہے) عمار صاحب کی ''نئی اجتہادی کاوش'' کی روشنی میں ہم ان سے ایک سوال کرتے ہیں کہ آپ نے پہلے پیرے یا نکتہ ''نمبر ا'' میں لکھا ہے: ''سنگساری نبیِ اکرم ﷺ کی سنت ہے، خلفائے راشدین کے فیصلوں سے ثابت ہے، شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا ہے۔'' ان باتوں کا علم آپ کو کہاں سے حاصل ہوا؟ قرآن کریم سے؟ یا کسی کتاب سے؟ یا براہِ راست آپ کو وحیِ جلی یا خفی کے ذریعے سے آگاہ کیا گیا ہے؟ یا آپ کو سینہ بہ سینہ منتقل ہونے والا کوئی علم یا علم لدنی حاصل ہے؟ ظاہر بات ہے آپ کا جواب، سوائے ایک بات کے، سب کی بابت نفی میں ہوگا اور وہ ایک بات ہے، کتاب والی۔ یعنی سزائے رجم کا سنت وغیرہ ہونے کا علم آپ کو کتاب سے ہوا ہے اور وہ کتاب بھی حدیث ہی کی کتاب یا کتب ہیں۔ اس کے علاوہ اور کوئی کتاب نہیں۔

اب دیکھنے والی بات یہ ہے کہ حدیث کی کتاب یا کتبِ حدیث میں سزائے رجم کی نوعیت و کیفیت کا بیان ہے یا نہیں؟ یعنی یہ سزا کس جرم پر دی گئی یا کس جرم کی بتلائی گئی ہے؟ مطلق زنا کے مجرم کے لیے، چاہے وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ؟ یا صرف زانیِ محصن (شادی شدہ) کے لیے؟ یا صرف غنڈوں، بدمعاشوں اور فساد

فی الارض کے مرتکبین کے لیے؟

جن احادیث سے آپ کو وہ باتیں معلوم ہوئی ہیں، جن کا اعتراف آپ نے کیا ہے، کیا ان میں اس امر کی صراحت ہے کہ یہ سزا صرف غنڈوں اور بدمعاشوں کو دی گئی ہے، مطلق زانیِ محصن کو نہیں؟ اگر یہ صراحت ہے تو دکھادیں یا ان کے ہم عصر صحابہ کی وضاحت دکھادیں کہ زنا کا مجرم صحابی پیشہ ور زانی تھا اور صحابیہ ڈیرہ دارنی (قحبہ) تھی۔ آپ کے صغریٰ، کبریٰ ملانے سے اس کا ثبوت بہم نہیں پہنچتا یا رجم کی سزا دینے والے (رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین) کی طرف سے اس تفتیش کا ثبوت مہیا کریں کہ سزائے رجم دینے سے پہلے انھوں نے تحقیق کی تھی کہ یہ زنا کے عادی مجرم ہیں یا اتفاقیہ یہ فعل سرزد ہوا ہے؟ یہ فساد فی الارض کے مرتکب ہیں یا نہیں؟

جب آپ کو دوسری باتوں کا علم ان احادیث سے ہوا ہے کہ یہ سزا سنتِ رسول ہے، سنتِ خلفائے راشدین ہے۔ شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا ہے تو ان حدیثوں میں اس امر کی بھی واضح صراحت ہے کہ یہ سزا زانیِ محصن کی ہے اور جن کو یہ سزائیں دی گئیں، اس تفتیش و تحقیق کے بعد ہی دی گئیں کہ شادی شدہ ہونے کے باوجود انھوں نے زنا کا ارتکاب کیا تھا۔ جب احادیث میں جرم اور مجرم کی نوعیت و کیفیت کی بھی مکمل وضاحت موجود ہے تو یہ علم و تحقیق کی کون سی قسم ہے کہ آپ احادیث کے ایک جز کو تو مان رہے اور دوسرے جز کا انکار کر کے ظن و تخمین کے تیر چلا رہے ہیں؟ یہ ایمان تو یہودیوں والا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (البقرۃ:85)

''پھر کیا تم کتاب کے بعض پر ایمان لاتے ہو اور بعض کے ساتھ کفر کرتے ہو؟''

پھر یہ طرفہ تماشا بھی خوب ہے کہ حدیث ظنی ہے، جس کا مطلب آپ کے نزدیک، محدثین کے مفہوم کے برعکس، مشکوک ہونا ہے، لیکن آپ کی اور آپ کے ائمۂ ثلاثہ اور آپ سمیت ائمۂ اربعہ کی اٹکل پچو باتیں اور مفروضات وحیِ الٰہی کی طرح یقینی ہیں، جن کی بنیاد پر چودہ سو سال کے تمام ائمہ و فقہا اور محدثین کے اس موقف کو جھٹلایا جا رہا ہے جس کی بنیاد مستند احادیث سے حاصل ہونے والے یقینی علم پر ہے، فیا للعجب!!

ایک اور سوال

پھر عمار صاحب سے یہ بھی سوال ہے کہ سنتِ ثابتہ، شریعت کا مقرر کردہ حکم، امرِ منصوص ہے یا اجتہادی امر؟ اگر یہ اجتہادی معاملہ ہے اور آپ اس میں اجتہاد فرما رہے ہیں تو پھر یہ امرِ منصوص تو نہ رہا اور ایک اجتہادی معاملے کو نہ سنتِ رسول کہا جاتا ہے اور نہ شریعت کا مقرر کردہ حکم، جب کہ آپ خود اسے سنتِ ثابتہ بھی مان رہے ہیں اور شریعت کا مقرر کردہ حکم بھی اور اگر یہ امرِ منصوص ہے تو پھر آپ کو یا آپ کے ائمہ کو یا کسی بھی اور شخص کو اجتہاد کا حق حاصل ہے؟ نہیں ہے، یقیناً نہیں ہے۔ پھر آپ کو رجم کی سنتِ ثابتہ اور شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا میں اجتہاد کر کے اس کو صواب دیدی سزا میں منتقل کرنے کا حق کس طرح حاصل ہو گیا ہے؟ اور اجتہاد بھی نہایت انوکھا اور دنیائے اجتہاد میں نرالا کہ اس سزا کو یوں سمجھ لیا جائے یا ووں سمجھ لیا جائے۔ گویا حدِ رجم کے شرعی حکم کی حیثیت، جو چودہ سو سال سے اُمتِ مسلمہ میں مسلّم چلی آ رہی ہے، ابھی تک فراہی گروہ کے نزدیک غیر متعین ہے اور اب اس کے تعین کی کھکھیڑ اس گروہ کے سر آ پڑی ہے، جس کے لیے ایک صدی سے زیادہ عرصے سے یہ گروہ مغز ماری کر رہا ہے، لیکن ان کی مغز ماری سے ان کا اپنا ہی ایک لائق ترین شاگرد بھی مطمئن نہیں ہو سکا اور اس نے ان کے فرسودہ ''دلائل'' کے بجائے بہ زعم خویش حدِ رجم کے انکار کے لیے نئے ''دلائل'' تراش کے بڑا تیر مارا ہے۔ گویا ؎

ہم پیرویِ قیس نہ فرہاد کریں گے
ہم طرزِ جنوں اور ہی ایجاد کریں گے

الحمد للہ ہم نے حدِ رجم کی مستقل شرعی سزا کے بارے میں عمار صاحب کے اس سزا کے انکار پر مبنی اُس غیر منطقی موقف کے بودے پن اور بطلان کو واضح کر دیا ہے، جو ان کے تضاد اور ذہنی کشمکش کا غماز ہے۔

اسی بے بنیاد موقف کے اثبات کے لیے یہ گروہ سیدنا ماعز بن مالک کو غنڈہ اور غامدیہ نامی صحابیہ کو قحبہ باور کرانے پر قلم و قرطاس کی تمام توانائیاں صَرف کر رہا ہے، حالاں کہ ان کی طہارت و پاکیزگی پر شک نہیں، رشک کیا جا سکتا ہے کہ دونوں سے یہ گناہ سرزد ہوا تو از خود آ کر طہارت کی خاطر سزا کے لیے اصرار کیا۔ کیا یہ پیشہ ور بدمعاشوں اور چکلے چلانے والے مردوں اور عورتوں کا کام ہو سکتا ہے؟ اور کیا عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ میں چکلوں کا

کوئی وجود تھا، جس کو آج کل ''بازارِ حسن'' یا ''اُس بازار'' سے تعبیر کیا جاتا ہے؟ ہمارا تو یہ بات لکھتے ہوئے قلم کانپ رہا ہے اور یہ گمراہ گروہ اس مقدس ترین معاشرے میں لاہور کی ''ہیرا منڈی'' کی طرح ''بازارِ حسن'' اور ''چکلہ'' کا وجود ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں، تا کہ ان کے من گھڑت ''نظریۂ رجم'' کا اثبات ہو سکے۔(نعوذ باللہ من هذه الجريمة المنتنة)

عمار صاحب نے بھی اپنے ''ائمۂ ضلالت'' کی پیروی اور وکالت میں مذکورہ صحابہ وصحابیہ (رضی اللہ عنہم) کو پیشہ ور زانی اور زانیہ قرار دیا ہے جس پر علمائے اہلِ سنت نے بجا طور پر انھیں صحابۂ کرام کی توہین اور ان پر طعن و تشنیع کا مرتکب ٹھہرایا ہے۔ اس کو عمار صاحب نے الزام سے تعبیر کیا ہے، حالاں کہ یہ الزام یا بے ثبوت بات نہیں ہے، ایک حقیقت ہے۔ الفاظ کی مینا کاری اور ''پوچ دلائل'' کے گورکھ دھندے سے اس الزام کو نہیں دھویا جا سکتا۔ ان کے ''نظریۂ رجم'' کی بنیاد ہی ان دونوں مقدس ہستیوں کو عادی زانی اور چکلے کی مخلوق ثابت کرنے پر ہے، اس کے بغیر ان کے نظریے کی خود ساختہ عمارت دھڑام سے گر جاتی اور زمین بوس ہو جاتی ہے۔ پھر اس کو ''الزام'' کس طرح کہا جا سکتا ہے؟

اس الزام کی صفائی کے لیے بھی عمار صاحب نے وضاحت پیش کی ہے، لیکن وہ یکسر غیر تسلی بخش، غبار آلود چہرے پر غازہ پاشی اور ''کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے'' کے مصداق اس الزام کو بہ زبان خود ثابت کرنے والی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں، لکھتے ہیں:

''صحابۂ کرام پر طعن و تشنیع ایمان کے منافی ہے اور کوئی مسلمان ارادتاً اور دیدہ و دانستہ ایسا کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔''[1]

لیکن الزام لگانے والوں نے یہ کب کہا ہے کہ آپ نے ایسا ارادتاً اور دیدہ و دانستہ کیا ہے؟ ان کا کہنا تو یہ ہے (جس میں راقم بھی شامل ہے) کہ ارادی یا غیر ارادی اور شعوری یا غیر شعوری کی بات نہیں ہے، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آپ نے اور آپ کے ''بڑوں'' نے جو اپنی طرف سے صغریٰ کبریٰ گھڑے ہیں اور اس سے جو ''نتیجہ'' اخذ کیا ہے، اس سے ان دونوں مقدس ہستیوں کی توہین ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ان کی طرف غنڈہ گردی،

[1] ''الشریعہ، خصوصی اشاعت، ص: 187، جون 2014ء

بدمعاشی اور عادی زناکاری کا جو جرم منسوب کر رہے ہیں، اس کا بھی کوئی ثبوت آپ نہ پیش کر سکے ہیں اور نہ کر ہی سکتے ہیں۔ پھر اسے توہین اور طعن و تشنیع نہ کہا جائے تو کیا ان کی مدحت و منقبت کہا جائے؟

پھر تو شیعہ حضرات کی بھی صحابۂ کرام پر طعن و تشنیع کا جواز ثابت ہو جاتا ہے، اگر وہ بھی یہ کہیں کہ ہم ارادتاً اور دیدہ و دانستہ ایسا نہیں کر رہے ہیں، بلکہ ان کے یہ یہ جرائم ہیں اور آپ کے گروہ کی طرح وہ بھی بے بنیاد "دلائل" پیش کر دیں، جیسا کہ وہ کرتے ہیں۔ ایسے "پوچ دلائل" سے ان کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔

آپ کی پالیسی تو پہلے ہی ان کے "کفریہ عقائد" کو نظر انداز کرنے کی ہے، کیا اب آپ ان کو صحابۂ کرام کی توہین سے بھی "پاک" قرار دے دیں گے؟ فافهم وتدبر ولا تکن من الغافلین۔

عمار صاحب آگے فرماتے ہیں:

"میرے جس اقتباس کو صریح بد دیانتی سے کام لیتے ہوئے اور میری طرف سے وضاحت کے باوجود مسلسل صحابہ پر طعن کی مثال کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے، وہ دراصل عہدِ نبوی کے منافقین سے متعلق ہے اور اس میں بھی طعن و تشنیع کے پہلو سے نہیں، بلکہ قرآن مجید کی ایک آیت کا مصداق متعین کرنے کے ضمن میں ایسے افراد کا ذکر کیا گیا ہے، جو بدکاری کو بطورِ عادت اختیار کیے ہوئے تھے۔"

ہم عرض کریں گے کہ الزام لگانے والے بد دیانتی کا ارتکاب قطعاً نہیں کر رہے ہیں، بلکہ آپ کے استدلال کا پائے چوبیں خود آپ کے استدلال کی بے تمکینی کو بھی ظاہر کر رہا ہے اور صحابہ پر طعن و تشنیع کے الزام کا اثبات بھی۔ آپ نے اس وضاحتی اقتباس میں بھی ان پاک باز ہستیوں کو "منافقین" قرار دیا ہے اور آیتِ محاربہ کا بلا دلیل مصداق قرار دے کر فساد فی الارض کا مرتکب بھی۔ حالاں کہ ان دونوں باتوں کا ثبوت آپ اور آپ کے سارے گروہ کے محققین مل کر بھی قیامت تک پیش نہیں کر سکتے۔

یہ آیتِ محاربہ آپ کے گروہ پر ہی نازل نہیں ہوئی ہے، یہ چودہ سو سال سے قرآنِ مجید میں موجود ہے۔ سیکڑوں مفسرین نے اپنی تفاسیر میں اس آیت کا مفہوم بیان کیا ہے۔ آپ کسی ایک مفسر یا قرآنی احکام کے جمع و تخریج کرنے والے "احکام القرآن" کے کسی ایک مصنف کا نام بتلا دیں، جس نے آیتِ محاربہ میں منافقین کو بالعموم اور مذکورہ صحابہ وصحابیہ کو بالخصوص اس آیت کا اور اس کی سزا کا مصداق قرار دیا ہو۔

عہدِ رسالت میں کسی منافق کو سزا نہیں دی گئی

جہاں تک عہدِ نبوی کے منافقین کا معاملہ ہے، ان کے عمل و کردار کی بابت بہت سی ایسی باتیں روایات میں ملتی ہیں جو اسلام اور مسلمانوں کے سخت خلاف تھیں، لیکن نبی اکرم ﷺ نے ان پر دنیوی مواخذہ نہیں فرمایا، ان کے لیے کسی تعزیر یا سزا کا اہتمام نہیں کیا۔ حتی کہ حرمِ رسول، ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا پر انھوں نے تہمت دھر دی، جو واقعۂ افک کے نام سے مشہور ہے، اس کا سرغنہ رئیس المنافقین عبداللہ بن اُبی تھا، اس کے جھوٹے پروپیگنڈے کا شکار بعض مخلص مسلمان بھی ہو گئے، جیسے سیدنا حسان بن ثابت، سیدنا مسطح بن اثاثہ، سیدہ حمنہ بنت جحش رضی اللہ عنہم اور آیتِ براءت کے نزول کے بعد آپ ﷺ نے ان تینوں پر حدِ قذف بھی جاری فرمائی۔ (سنن الترمذی، رقم الحدیث: 3181، و دیگر کتبِ حدیث) لیکن عبداللہ بن ابی اور اس کے ساتھیوں میں سے کسی پر بھی قذف کی یہ حد جاری نہیں فرمائی۔

علاوہ ازیں بالخصوص اسی عبداللہ بن اُبی کی بابت روایات میں صراحت ہے کہ اس نے لونڈیاں رکھی ہوئی تھیں جن سے وہ زنا کاری کروا کے پیسے لیا کرتا تھا۔ یہ دو لونڈیاں تھیں، انھوں نے آکر رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی، جس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾ (النور: 33)

”اور اپنی لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو۔“[1]

فراہی گروہ کے ”امامِ ثانی“ نے لکھا ہے کہ آٹھ لونڈیاں تھیں، جن سے وہ کمائی کے لیے پیشہ کرواتا تھا۔ (تدبرِ قرآن)

اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو تو مذکورہ آیت کے ذریعے سے تنبیہ فرما دی، حالاں کہ کوئی مسلمان اس کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا، لیکن خود نبی اکرم ﷺ نے عبداللہ بن ابی یا اس کی لونڈیوں کی سزا و تعزیر کا کوئی حکم نہیں دیا۔

ان دو مثالوں کے بیان سے مقصود عمار صاحب کی اس کج روی کی وضاحت ہے جس کا اظہار وہ زیرِ بحث صحابی اور صحابیہ کو، نعوذ باللہ، منافق باور کرانے کے لیے کر رہے ہیں۔ اگر وہ واقعی منافق ہوتے تو رسول اللہ ﷺ

---

[1] صحیح مسلم، کتاب التفسیر: 26-27

ان پر حد ہی جاری نہ فرماتے۔ اگر وہ پیشہ ور بھی ہوتے تب بھی آپ ان پر حد جاری نہ فرماتے، کیوں کہ پھر یہ اس بات کی علامت ہوتی کہ یہ مسلمان نہیں ہیں، بلکہ منافق ہیں۔ اس لیے کہ وہ دورِ رسالت کے مسلمان تھے جن سے بہ تقاضائے بشریت غلطی کا صدور تو ممکن تھا، جیسا کہ صدور ہوا بھی، لیکن اس کا تصور بھی ایمان کے منافی ہے کہ انھوں نے زنا کاری کے اڈے کھولے ہوئے اور چکلے قائم کیے ہوئے تھے۔ (نعوذ باللہ من ذلک) اس قسم کی بے بنیاد الزام تراشی اور تہمت طرازی ع

انھی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

اور اللہ تعالیٰ نے یہ ''حوصلہ'' فراہی گروہ کو وافر مقدار میں عطا فرمایا ہے۔ ع

یہ ''نصیب'' اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے

محلِ اعتراض، اصل اقتباس

اس کے بعد عمار صاحب نے اپنی کتاب ''براہین'' (ص:160-162) سے وہ اصل اقتباس نقل کیا ہے، جس سے ان کا مقصد صحابہ پر طعن و تشنیع کے الزام کی نفی ہے، لیکن اس اقتباس سے اس الزام کا بے حقیقت ہونا واضح ہوتا ہے، یا اس کا اثبات ہوتا ہے؟ لیجیے! آپ اصل اقتباس ملاحظہ فرمائیں اور پھر فیصلہ فرمائیں کہ معترضین کا الزام صحیح ہے یا وہ اس سے پاک ہیں؟

عمار صاحب کا یہ اقتباس حسبِ ذیل ہے:

''سورت نساء کی آیات (15-16) میں ﴿وَ الّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَۃَ﴾ اور ﴿وَالَّذٰنِ یَاۡتِیٰنِہَا﴾ کا مصداق کون سے زانی ہیں اور پہلی آیت میں خواتین کو الگ ذکر کر کے ان کی سزا الگ بیان کرنے کی وجہ کیا ہے؟ ۔۔۔ہم نے آیات کے داخلی قرائن کی روشنی میں اس رائے کو ترجیح دی ہے کہ یہاں زنا کا اتفاقیہ ارتکاب کرنے والے عام مجرم نہیں، بلکہ اس کو پیشہ اور عادت کے طور پر اختیار کرنے والے مجرم زیرِ بحث ہیں اور قرآن نے پہلی آیت میں پیشہ ور بدکار عورتوں کی سرگرمیوں کی روک تھام کی تدبیر بیان کی، جب کہ دوسری آیت میں یاری آشنائی کا مستقل تعلق قائم کر لینے والے جوڑوں کی تادیب و تنبیہ کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔''

جن صاحب نے عمار صاحب کے اس اقتباس سے صحابہ کی توہین کا مفہوم اَخذ کیا ہے، وہ عمار صاحب کے

الفاظ میں حسبِ ذیل ہے:

’’مولانا محترم نے ہماری اس رائے پر تنقید کرتے ہوئے ۔۔۔ یہ نکتہ اُٹھایا ہے کہ اس توجیہ کو ماننے کی صورت میں یہ تصور کرنا پڑے گا کہ ایک ’’انتہائی صالح مسلمان معاشرے میں، جس کی تربیت رسول اللہ ﷺ کر رہے ہوں، اس میں ایسے مسلمان افراد بھی ہوں، جو بدکاری کے اڈے چلا رہے ہوں یا جن کا ناجائز تعلق یاری آشنائی کی صورت میں روز مرہ کے معمول کی صورت اختیار کر چکا ہو۔‘‘

مولانا کا فرمانا ہے:

’’کوئی بھی باغیرت مسلمان اس تصور کو اپنے دل و دماغ میں جگہ نہیں دے سکتا۔‘‘[1]

یہ کون سے مولانا ہیں؟ عمار صاحب نے نام ذکر نہیں کیا۔ یہ کتاب ’’مقامِ عبرت‘‘ بھی ہماری نظر سے نہیں گزری کہ ان کا تعارف ہو جاتا۔ اس لیے ہم ’’مَنْ قَالَ‘‘ کی بحث کو چھوڑ کر ’’مَا قَالَ‘‘ پر گفتگو کرتے ہیں۔ ہمارے خیال میں فاضل معترض کا اعتراض درست ہے اور وہ توہین کا الزام لگانے میں حق بہ جانب ہیں۔ اس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

سورت نساء کی آیات (15-16) کی غلط تفسیر اور اس کا صحیح مفہوم

عمار صاحب نے سورت نساء کی محولہ آیات کا جو مفہوم بیان کیا ہے، محترم معترض کے الزام، صحابۂ کرام پر طعن و تشنیع کی بنیاد اسی مفہوم اور تفسیر پر ہے اور یہ غامدی و فراہی گروہ کی وہ تفسیر ہے، جو اُمتِ مسلمہ میں پہلی مرتبہ اختیار کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں اس کی بنیاد بھی احادیثِ صحیحہ و صریحہ اور قویہ کے انکار پر ہے۔ نیز غامدی صاحب کا اپنا اعتراف بھی ہے کہ وہ اس رائے میں چودہ صد سالہ اُمتِ مسلمہ کی پوری تاریخ میں منفرد ہیں، حتی کہ اپنے ’’استاذ امام‘‘ امین اصلاحی سے بھی مختلف۔ یہ بات انھوں نے شرعی عدالت میں مسئلہ شہادتِ نسواں پر بحث کرتے ہوئے بڑے فخر سے راقم کی موجودگی میں کہی تھی۔ گو بعد میں انھوں نے اپنی تحریر میں اس کو بیان کرنے سے گریز کیا ہے۔

عمار صاحب کی رائے دراصل وہی ہے جو غامدی صاحب نے اختیار کی ہے، جو

[1] مقامِ عبرت (ص: 30) (الشریعہ)

اُن ہی کی محفل سنوارتا ہوں، چراغ میرا ہے رات ان کی
اُن ہی کے مطلب کی کہہ رہا ہوں، زباں میری ہے بات اُن کی

کے مصداق ہے۔ اللہ تعالیٰ (مَن شَذَّ، شُذّ۔۔۔) کا مصداق بننے سے محفوظ رکھے۔

اب ہم پہلے صحابۂ کرام اور مفسرینِ اُمت کی تفسیر کی روشنی میں ان دو آیات کا وہ مفہوم بیان کرتے ہیں جو سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سمیت تمام ائمۂ تفاسیر نے تھوڑے سے جزوی اختلاف کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کے بعد وہ چار گھپلے یا انحراف بیان کریں گے، جن کا ارتکاب عمار صاحب نے غامدی کی اندھی تقلید میں کیا ہے۔

1 سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ (اَلْفَاحِشَۃ) سے مراد زنا ہے۔

2 اس کی مرتکب عورت کے لیے سزا کا بیان ہے۔

3 یہ ابتدائے اسلام میں جرمِ زنا کی عبوری سزا ہے۔

4 اس کی مستقل سزا کا وعدہ ہے۔

5 مطلق زنا کی سزا ہے، اس کا ارتکاب کسی نے ایک دفعہ کیا ہے یا زیادہ مرتبہ، اس کا نہ آیت میں ذکر ہے اور نہ اس کی وجہ سے زنا کاروں کی دو قسموں اور ان کی الگ الگ سزاؤں کا ذکر ہے۔

6 ثبوتِ جرم کے لیے چار مسلمان مردوں کی گواہی ضروری ہے۔

دوسری آیت (16) میں تثنیہ مذکر کے صیغے میں اسی (اَلْفَاحِشَۃ) کے مرتکبین کی سزا کا ذکر ہے، کیوں کہ (یَأْتِیَانِهَا) میں ضمیر مونث کا مرجع (اَلْفَاحِشَۃ) ہی ہے۔ اس لیے اس سے مراد زنا کار مرد ہے، اگرچہ بعض نے ان دو سے وہ دو مرد مراد لیے ہیں، جو اغلام بازی (قومِ لوط والی بے حیائی) کرتے ہیں اور بعض نے اس سے باکرہ مرد وعورت مراد لیے ہیں اور پہلی آیت سے محصنات (شادی شدہ عورتیں)۔ لیکن راجح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس سے زنا کار مرد مراد ہے۔ تثنیہ کا صیغہ مرد اور عورت کے اعتبار سے ہے اور عربی میں عورت اور مرد دونوں کے لیے تثنیہ مذکر کے صیغے کا استعمال جائز ہے۔ گویا پہلی آیت میں عورت کی سزا کا ذکر ہے کہ ثبوتِ جرم کی صورت میں اس کو گھر میں محبوس رکھو، گھر سے باہر نہ جانے دو، یہاں تک کہ اس کو موت آجائے یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی اور سزا کا حکم نازل ہوجائے اور دوسری آیت میں زنا کار مرد کی

سزا کا ذکر ہے کہ اس کو زدوکوب اور زجر و توبیخ کے ذریعے سے اس کی حوصلہ شکنی کرو، کیوں کہ مرد کے لیے محنت اور کسبِ معاش کی سرگرمیوں کے لیے گھر سے نکلنا ناگزیر ہے، اس کو گھر کی چار دیواری کے اندر طویل عرصے تک نہیں رکھا جا سکتا اور حتیٰ ﴿يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا﴾ (النساء:15) سے واضح ہے کہ مرد و عورت کی یہ دونوں سزائیں عارضی اور عبوری دور کے لیے ہیں، مستقل سزا کے حکم کے بعد یہ دونوں سزائیں ختم اور دوسری نافذ ہو جائیں گی۔

چناں چہ جب اللہ تعالیٰ نے سورت نور میں زنا کی مستقل سزا نازل فرمائی تو نبی مکرم ﷺ نے فرمایا:

''مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے راستہ بنا دیا ہے اور وہ ہے کنوارے (غیر شادی شدہ) مرد و عورت کے لیے سو سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی اور شادی شدہ مرد و عورت کو سو سو کوڑے اور سنگساری کے ذریعے سے مار دینا۔''[1]

پھر آپ ﷺ نے شادی شدہ زانیوں کو عملاً صرف سزائے رجم دی اور سو کوڑے (جو چھوٹی سزا ہے) بڑی سزا میں مدغم ہو گئے اور اب شادی شدہ کے لیے صرف رجم ہے۔ عہدِ رسالت م آب ﷺ کے بعد خلفائے راشدین اور عہدِ صحابہ میں بھی یہی سزا دی گئی اور بعد میں تمام امت کے فقہا، علما اور محدثین بھی اسی کے قائل رہے اور آج تک قائل ہیں۔

غامدی گروہ کا انحراف اور آیت کے مفہوم میں گھپلے

عمار صاحب نے، جو دراصل غامدی و فراہی فکر کے نقیب اور وکیل ہیں، مذکورہ دونوں آیات کے ۱۴ سو سالہ متفقہ مفہوم سے انحراف کر کے کہا ہے:

''داخلی قرائن کی روشنی میں (پہلی آیت میں) زنا کا اتفاقیہ ارتکاب کرنے والے عام مجرم نہیں ہیں، بلکہ اس کو پیشہ اور عادت کے طور پر اختیار کر لینے والے مجرم زیرِ بحث ہیں اور اس میں ان پیشہ ور بدکار عورتوں کی سرگرمیوں کی روک تھام کی تدبیر بیان کی، جب کہ دوسری آیت میں یاری آشنائی کا مستقل تعلق قائم کر

---

[1] صحیح مسلم، کتاب الحدود، رقم الحدیث:1690

لینے والے جوڑوں کی تادیب و تنبیہ کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔''[1]

یہ ''داخلی قرائن'' کیا ہیں، جن کی بنیاد پر استاذ، شاگرد دونوں نے آیات کے صحیح اور متفقہ مفہوم سے انحراف کیا ہے؟ یہ مخترعہ مفہوم اس وقت تک صحیح قرار نہیں پا سکتا، جب تک اس میں استمرار اور دوام کے دلائل یا داخلی قرائن کی وضاحت سامنے نہیں آتی۔ یہ کوئی انتہائی مخصوص قسم کی خرد بین ہے، جو علمِ لدنی کی طرح، صرف غامدی گروہ ہی کے پاس ہے۔ اس لیے اس گروہ سے پہلے سب نے اسے عبوری سزا اور ہر زانی کے لیے عام سمجھا اور آج بھی پوری امت، اس شرذمۂ قلیلہ کے سوا، یہی سمجھ رہی ہے۔

اس خُرد بینی تفسیر کی رو سے حسبِ ذیل گھپلے ان آیات کے مفہوم میں واقع ہوتے ہیں:

❁ یہ عبوری سزا نہیں، مستقل سزا ہے (جب کہ ایسا نہیں ہے)۔

❁ اسے عبوری سزا قرار دینے والی روایات غیر صحیح ہیں (جب کہ پوری اُمت ان کو مانتی ہے)۔

❁ سورت نور کی آیت (اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي۔۔۔) کا ان آیات سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ وہ زنا کے عام مجرموں کے لیے ہے، چاہے وہ شادی شدہ ہوں یا کنوارے (جب کہ امت اس کو خاص مانتی ہے صرف کنوارے زانیوں کے لیے)۔

❁ پیشہ ور بدکار مرد و عورت یا یاری آشنائی کو مستقل معمول بنانے والوں کو اگر حکومت یا عدالت چاہے تو ایسے غنڈوں، بدمعاشوں کو تعزیر کے طور پر رجم کی سزا دے سکتی ہے (جب کہ امت کے نزدیک عادی زنا کاروں کی، عام زانیوں سے الگ، کسی مستقل سزا یا تعزیری سزا کا قرآن و حدیث میں کوئی وجود ہی نہیں ہے)۔

❁ عہدِ رسالت میں ایسے صحابہ اور صحابیات موجود تھیں، جنھوں نے قحبہ گری کو پیشہ بنایا ہوا تھا یا یاری آشنائی (چھپی بدکاری) ان کا معمول تھا۔ انھی کو اس غنڈہ گردی اور بدمعاشی کی وجہ سے رجم کی سزا دی گئی تھی۔ یہ محض زنا کی سزا نہیں تھی، بلکہ یہ محاربہ ہے۔ (اُمتِ مسلمہ کے نزدیک آیتِ محاربہ کا یہ انطباق ایک طرف قرآن کی معنوی تحریف ہے، دوسرے، صحابۂ کرام کے خلاف ژاژ خائی اور عہدِ رسالت کے صالح ترین معاشرے کے خلاف ہذیان گوئی ہے۔ نعوذ باللہ من ذلک ألف ألف مرة)

---

[1] الشریعہ، خصوصی اشاعت، ص: 187

غبار آلود چہرے پر غازہ پاشی

عمار صاحب کے مذکورہ اقتباس اور اس گروہ کی دیگر توضیحات کی روشنی میں جن مولانا صاحب نے عمار صاحب پر صحابۂ کرام پر طعن و تشنیع کا الزام عائد کیا ہے، جو ان کے الفاظ میں پہلے گزر چکا ہے، وہ سوفی صد درست ہے اور سورت نساء کی آیات میں جن گھپلوں یا انحراف کی ہم نے نشان دہی کی ہے، آخری گھپلے سے وہ الزام روزِ روشن کی طرح واضح ہو کر ایک حقیقت ثابتہ بن کر سامنے آ جاتا ہے، لیکن اللہ بچائے ایسی ضد اور انانیت سے کہ گمراہی کے واضح ہو جانے کے باوجود بھی اپنے دھڑے کی حمایت میں غلطی کا ارتکاب جاری رکھا جائے، بلکہ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اپنے منہ پر مزید کالک مل لی جائے اور اپنے غبار آلود چہرے کو صاف کرنے کے بجائے اسی پر غازہ پاشی کر کے اس کو مزید بدنما بنا لیا جائے۔ عمار صاحب نے بھی اپنے گمراہ کن نظریے کے عارض و رخسار کو سنوارنے کے لیے ایسی ہی بھونڈی کوشش کی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

''تاہم مولانا محترم نے یہ سامنے کی بات نظر انداز کر دی ہے کہ عہدِ نبوی کے معاشرے نے اخلاقی تزکیہ و تطہیر کے سارے مراحل ایک ہی جست میں طے نہیں کر لیے تھے اور اس معاشرے میں آپ کے تربیت یافتہ اور بلند کردار صحابہ کے علاوہ منافقین اور تربیت سے محروم کمزور مسلمانوں کی بھی ایک بڑی تعداد موجود تھی، جو مختلف اخلاقی اور معاشرتی خرابیوں میں مبتلا تھی اور ان کی اصلاح و تطہیر کا عمل، جتنا بھی ممکن تھا، ایک تدریج ہی کے ساتھ ممکن تھا۔

''اس طرح کے گروہوں میں نہ صرف پیشہ ورانہ بدکاری اور یاری آشنائی کے تعلقات کی مثالیں پائی جاتی تھیں، بلکہ اپنی مملوکہ لونڈیوں کو زنا پر مجبور کر کے ان کے ذریعے سے کسبِ معاش کا سلسلہ بھی جاری و ساری تھا، چناں چہ قرآن مجید کو اس تناظر میں اس بات کی باقاعدہ وضاحت کرنا پڑی کہ جن لونڈیوں کو اپنی مرضی کے خلاف مجبوراً اس دھندے میں ملوث ہونا پڑتا ہے، اللہ تعالیٰ ان سے کوئی مواخذہ نہیں کرے گا۔''[1]

یہ پورا اقتباس غلطی ہائے مضامین کا آئینہ دار ہے۔ صحابۂ کرام کا مقدس ترین اور پاکباز ترین گروہ بھی کتنا مظلوم ہے کہ جس کی پاکیزگی و طہارتِ کردار کی گواہی خود اللہ نے دی ہے، اس کے کردار ہی کو ہر ''علم و تحقیق'' کا

---

[1] الشریعہ خصوصی اشاعت، ص: 188، جون 2014ء

مدعی داغ دار ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ایسا دلیل کی بنیاد پر نہیں، بلکہ اپنے خود ساختہ نظریات کے اثبات کے لیے اپنے مفروضات کی بنیاد پر کرتا ہے۔

اہلِ سنت کا متفقہ عقیدہ ہے کہ تمام امت میں خلفائے ثلاثہ بالترتیب افضل ترین ہیں اور چوتھے نمبر پر سیدنا علی ہیں۔ رضی اللہ عنہم لیکن تینوں خلفائے راشدین کو، مسلمانی کا دعویٰ کرنے والا ایک گروہ، منافق، مرتد اور ظالم غاصب سمجھتا اور باور کراتا ہے۔ کیوں؟ کیا اس کے پاس اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ قرآن سے بھی بڑھ کر کوئی دلیل ہے؟ اس سے بڑھ کر تو کیا، سرے سے کوئی دلیل ہی نہیں ہے۔ پھر وہ کیوں اس ظلم اور ہٹ دھرمی کا مظاہرہ کرتا ہے؟ صرف اس لیے کہ اس نے اپنی طرف سے ایک مفروضہ گھڑا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدنا علی کو اپنا ''وصی'' بنایا تھا، اس لیے آپ کی وفات کے بعد خلافت کے حق دار سیدنا علی رضی اللہ عنہ تھے، خلفائے ثلاثہ نے یہ حق غصب کر کے نہ صرف ظلم کیا، بلکہ اپنے کفر و نفاق کا بھی اظہار کر دیا۔ نعوذ باللہ من ذلک المفوات۔

شاید کوئی شخص کہے کہ شیعہ تو مسلمان ہی نہیں، کسی مسلمان کی مثال پیش کریں۔ تو لیجیے! ایک مسلمان مفکر کی مثال سن لیجیے!

مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی مرحوم نے جب ''رسوائے زمانہ'' کتاب ''خلافت و ملوکیت'' لکھی تو سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کو ہدفِ طعن بنانے کے لیے کئی مفروضے قائم کیے، مثلاً: انھوں نے ''طلقا'' کو بڑے بڑے عہدوں کے منصب پر فائز کر دیا، ان کا سیکرٹری مروان بن حکم جیسا شخص تھا، انھوں نے بیت المال سے بڑی بڑی رقمیں اپنے خاندان کے لوگوں کو بطورِ عطیہ دیں، ان کے مقرر کردہ گورنران بدکردار تھے، وغیرہ وغیرہ۔

ان باتوں کے ان کے پاس کیا ''دلائل'' تھے؟ کوئی ایک بھی صحیح روایت نہیں تھی اور نہ ہے، بلکہ تاریخ ہی کی دوسری صحیح روایات سے ان کی تردید ہوتی ہے، لیکن انھوں نے مفروضات و مزعومات قائم کیے تھے، ان کا اثبات ان ہی کذاب راویوں کی بیان کردہ روایات سے ہو سکتا تھا، اس لیے انھوں نے دونوں قسم کی روایات میں سے ''حسنِ انتخاب'' کی یہ مثال پیش کی کہ ہر وہ روایت تو قبول کر لی جس سے ان کی یہ ''ضرورت'' پوری ہو جائے کہ سیدنا عثمان کی شخصیت داغ دار ہو جائے اور اس کے برعکس دوسری صحیح روایات کو جو صحابہ کے مجموعی کردار کے عین مطابق تھیں، نظر انداز کر دیں۔ گویا

پسلی پھڑک اُٹھی نگاہِ انتخاب کی

اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب ''خلافت وملوکیت کی تاریخی وشرعی حیثیت'' جو مولانا مودودی کی محولہ کتاب کا مفصل ردّ ہے۔

فراہی گروہ کا مفروضہ

فراہی گروہ (حمید الدین فراہی، مولانا اصلاحی، جاوید احمد غامدی اور عمار خاں سمیت دیگر ہم نوا و متاثرین) اور دیگر منکرینِ حدیث نے مفروضہ گھڑا کہ اسلام میں زنا کی سزا صرف ایک ہی ہے، سو کوڑے۔ اب مشکل یہ پیش آئی کہ نبیِ اکرم ﷺ نے زنا کے مجرموں کو رجم کی سزا دی ہے، آپ کے بعد خلفائے راشدین نے بھی دی ہے تو وہ کیا ہے؟ اور کس بنیاد پر دی ہے؟ تو اس کے لیے ایک دوسرا مفروضہ قائم کیا کہ یہ عام زانی کی سزا نہیں ہے، بلکہ پیشہ ور زانیوں، بدمعاشوں اور غنڈوں کے لیے ہے، یعنی یہ سزا زنا کی نہیں، غنڈہ گردی اور بدمعاشی کی ہے۔

اس کی دلیل کیا ہے؟ تو ایک تیسرا مفروضہ قائم کیا یا ''دلیل'' تراشی کہ وہ آیتِ محاربہ کے لفظ ﴿أَنْ يُقَتَّلُوٓا﴾ (المائدۃ: 33) میں داخل ہے، حالاں کہ محاربہ کی سزا میں ''رجم'' کسی طرح بھی نہیں آسکتا۔ یہ قرآنِ کریم کی معنوی تحریف ہے۔ علاوہ ازیں اس گروہ کے بقول رجم کی احادیث ''آحاد'' ہیں اور قرآن کی ''عظمت'' کا مفہوم اس گروہ کے نزدیک یہ ہے کہ اخبارِ آحاد سے قرآن کے کسی حکم میں اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ رجم کا بطورِ حدِ شرعی انکار کی بنیاد بھی ان لوگوں کے زعمِ باطل میں یہی ہے کہ اس کو حد مان لینے سے قرآن کے حکم ﴿فَاجْلِدُوْا﴾ میں اضافہ ہوجاتا ہے، جس کا حق رسول اللہ ﷺ سمیت کسی کو بھی حاصل نہیں ہے۔

اگر اس گروہ کا یہ ''زعمِ باطل''، ''فاسد خیال'' اور ''ذہنی مفروضہ'' درست ہے تو کیا آیتِ محاربہ سے بطورِ تعزیر ''رجم'' کا استخراج اور اضافہ قرآن کی عظمت کے منافی نہیں ہے؟

اگر رسول، قرآن کے عموم کی تخصیص کرے تو وہ قرآن میں اضافہ اور قرآن کی ''عظمت'' کے خلاف ہے، حالاں کہ یہ حق اپنے رسول کو خود اللہ تعالیٰ نے دیا ہے اور آپ قرآن کی سزائے محاربہ میں رجم کا اضافہ کریں تو وہ عین حق وصواب، بلکہ ''عظیم کارنامہ'' ہے، جس کا شرف چودہ سو سال کے بعد فراہی گروہ کو حاصل ہوا ہے۔ گویا آپ کا تبیینِ قرآنی کا حق، رسول کے حق سے بھی بڑھ کر ہے اور آپ کا منصبِ شریعت سازی، منصبِ رسالت سے بھی فزوں تر ہے۔ سُبْحَانَ اللهِ، مَا أَعْظَمَ شَأْنَ هٰذِهِ الطَّائِفَة۔۔۔!

عمار صاحب کی نہایت شوخ چشمانہ جسارت

عمار صاحب نے بھی اپنے گروہ کے مفروضات کو سہارا دینے کے لیے (جیسا کہ ان کے مذکورہ اقتباس سے واضح ہے) ایک تو منافقین اور مسلمانوں کو ایک ہی سطح پر رکھا ہے اور دونوں کا کردار یکساں باور کرانے کی مذموم سعی کی ہے، حالاں کہ منافقین کا کردار، ان کے دلوں میں مستور کفر و نفاق کا نتیجہ تھا، ان کی کسی عملی کوتاہی کا مظہر نہیں تھا۔ جب کہ مسلمانوں (صحابہ) سے کردار کی کسی کمزوری کا اظہار ہوا ہے (جس سے کسی کو انکار نہیں ہے) تو وہ ایمانی کمزوری کے نتیجے میں نہیں، بلکہ بشری تقاضوں کی وجہ سے ہوا ہے، کیوں کہ معصومیت کا مقام، سوائے انبیا کے کسی کو حاصل نہیں ہے۔

صحابۂ کرام کا اصل شرف یہ نہیں ہے کہ ان سے غلطی یا کسی کمزوری کا صدور نہیں ہو سکتا تھا یا نہیں ہوا، بلکہ ان کا اصل شرف یہ ہے کہ وہ سب ایمان کے نہایت اعلیٰ درجے پر فائز تھے، فرقِ مراتب بھی ان کے اندر یقینا تھا، لیکن فرقِ مراتب کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہے کہ ان میں سے کچھ ایسے بھی تھے کہ وہ مرتکبِ گناہ ہی نہیں ہوئے، بلکہ کسی کبیرہ گناہ کے ارتکاب کو انھوں نے بطورِ پیشہ، بطورِ عادت اپنائے رکھا ہو۔ ترتیبی مدارج کے نام پر کسی ادنیٰ سے ادنیٰ صحابی یا صحابیہ کی بابت بھی ہم یہ تصور نہیں کر سکتے (جیسا کہ عمار صاحب کے اقتباس کا اقتضا ہے) یہ سراسر صحابہ کی توہین اور ان پر بلا جواز طعن و تشنیع ہے، جس کا مرتکب اہلِ علم بجا طور پر عمار صاحب سمیت تمام فکرِ فراہی کے حاملین کو قرار دے رہے ہیں۔ ہم ان صحابہ پر اس قسم کی اتہام بازی پر یہی کہیں گے:

﴿سُبۡحٰنَكَ هٰذَا بُهۡتَانٌ عَظِيۡمٌ﴾ (النور:16)

''تو پاک ہے، یہ بہت بڑا بہتان ہے۔''

اور اس مضمون کے پڑھنے والوں سے بھی ہم عرض کریں گے کہ وہ سیدنا ماعز اور غامدیہ جُہَنِیَّہ (صحابیہ) رضی اللہ عنہما کی بابت غامدی گروہ کی ژاژ خائی پر قرآن کی یہ آیت پڑھ کر ان کی طہارتِ کردار کا اعلان کریں:

﴿لَوۡلَاۤ اِذۡ سَمِعۡتُمُوۡهُ ظَنَّ الۡمُؤۡمِنُوۡنَ وَالۡمُؤۡمِنٰتُ بِاَنۡفُسِهِمۡ خَيۡرًا ۙ وَّقَالُوۡا هٰذَاۤ اِفۡكٌ مُّبِيۡنٌ﴾ (النور:12)

''کیوں نہ جب تم نے اسے سنا تو مومن مردوں اور مومن عورتوں نے اپنے نفسوں میں اچھا گمان کیا اور کہا

کہ یہ صریح بہتان ہے۔"

عمار صاحب سے گزارش

بنابریں بعض صحابہ کی بعض بشری کمزوریوں کی فلسفہ آرائی سے مذکورہ صحابہ وصحابیہ کا پیشہ ور زانی اور زانیہ ہونا ثابت نہیں ہوسکتا۔ آپ ان کی غنڈہ گردی اور قحبہ گری کو کسی دلیل سے ثابت کریں، اس کے بغیر یہ پاک باز صحابہ صرف ایک مرتبہ غلطی کر لینے کی وجہ سے نہ پیشہ ور بدمعاش اور چکلے چلانے والے ثابت ہوسکتے ہیں اور نہ اس سے آپ کے خود ساختہ نظریۂ رجم کا اثبات ممکن ہے۔ اس سے کم از کم آپ فوری اظہارِ براءت کر کے اس ضالّ اور مضلّ گروہ کے دامِ ہم رنگِ زمین سے نکل آئیں تو اس سے آپ کا دنیوی وقار بھی بلند ہوگا اور آخرت میں بھی سرخ روئی آپ کا مقدر ہوگی، بصورتِ دیگر ﴿خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةَ﴾ (الحج:11) کا مصداق۔

ہماری خواہش، آرزو اور دعا ہے کہ آپ پہلی صورت اختیار کر کے دوسری صورت کے خطرناک انجام سے اپنے آپ کو بچالیں ؎

من نہ گویم آں مکن ایں کن
مصلحت بیں وکارِ آساں کن

ایک اور ستم ظریفی

مذکورہ اقتباس میں عمار صاحب نے ایک اور ستم ظریفی یہ کی ہے کہ سورۃ النور کی آیت: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ﴾ کا مصداق بھی (نعوذ باللہ) عہدِ رسالت کے اُن مسلمانوں (صحابہ) کو قرار دے دیا ہے، جنھوں نے ان کے زعمِ فاسد میں زنا کاری کے اڈے کھول رکھے تھے اور جن کو وہ غنڈہ، بدمعاش اور قحبہ ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ اس آیت سے وہ مزید یہ باور کرا رہے ہیں کہ یہ مسلمان اپنی مملوکہ لونڈیوں سے بھی زنا کاری کروا کے پیسے کماتے تھے۔ یہ گھناؤنا الزام تو آج تک دشمنانِ صحابہ میں سے بھی کسی نے صحابہ پر نہیں لگایا ہوگا۔ کاش! ع

کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند

حالاں کہ اس آیت کا تعلق اسلام سے قبل زمانۂ جاہلیت کے اہلِ عرب سے یا اسلام کے بعد رئیس المنافقین

عبداللہ بن اُبی سے ہے، جو اپنی لونڈیوں سے پیسوں کی خاطر ان کو مجبور کر کے زنا کا پیشہ کروایا کرتا تھا، جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت کے حوالے سے یہ بات گزر چکی ہے۔ اسلام نے ان کو اس سے منع کیا۔ تفسیر ''احسن البیان'' میں ہے:

''زمانۂ جاہلیت میں لوگ محض دنیوی مال کے لیے اپنی لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور کرتے تھے، چناں چہ خواہی نخواہی انھیں یہ داغِ ذلت برداشت کرنا پڑتا۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ایسا کرنے سے منع فرما دیا۔ ﴿اِنْ اَرَدْنَ﴾ غالب احوال کے اعتبار سے ہے، ورنہ مقصد یہ نہیں ہے کہ اگر وہ بدکاری کو پسند کریں تو پھر تم ان سے یہ کام کروالیا کرو، بلکہ حکم دینے کا یہ مقصود ہے کہ لونڈیوں سے دنیا کے تھوڑے سے مال کے لیے یہ کام مت کرواؤ، اس لیے کہ اس طرح کی کمائی ہی حرام ہے۔''

ڈی۔این۔اے ٹیسٹ

لعان اور تحقیقِ نسب کے جدید ذرائع

اس عنوان کے تحت عمار صاحب نے تحقیقِ نسب کے جدید ذرائع (ڈی، این، اے ٹیسٹ وغیرہ) کو چار گواہوں کے قائم مقام قرار دینے کی تجویز پیش کی ہے۔ یہ بھی دراصل غامدی صاحب ہی کے موقف کی ہم نوائی ہے۔ غامدی صاحب حدِ زنا کے ثبوت کے لیے چار مسلمان گواہوں کی عینی شہادت کو ضروری نہیں سمجھتے، بلکہ ان کے نزدیک بغیر گواہوں کے قرائن سے بھی زنا کا اثبات ہو سکتا ہے۔ قرآن نے ان کے بقول اس کے لیے چار گواہ ضروری قرار نہیں دیے، حالاں کہ قرآن کریم میں تین مقامات پر چار گواہوں کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ ایک سورت نساء (آیت:15) میں۔ دوسرے سورۃ النور (آیت: 4) میں۔ تیسرے سورۃ النور (آیت:13) میں۔ ان تینوں آیتوں میں ثبوتِ زنا کے لیے چار عینی گواہوں کے مطالبے کی صراحت ہے۔

چار مسلمان مردوں کی گواہی کے لیے ضروری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بغیر نہ حدِ زنا کا اِثبات ہو سکتا ہے اور نہ نسب کا۔

لیکن غامدی صاحب کی تقلید اور ان کی وکالتِ صفائی میں عمار صاحب نے غامدی ہی کے تال سُر میں یہ راگ اَلاپا ہے:

''اگر شوہر اپنی بیوی پر بدکاری کا الزام لگائے تو شریعت نے اسے چار گواہ پیش کرنے کا پابند نہیں کیا ہے۔''[1]

یہ کون سی شریعت ہے، جس کے حوالے سے عمار صاحب یہ دعویٰ کر رہے ہیں؟ شریعتِ اسلامیہ تو الزامِ زنا

---

[1] الشریعہ،ص:183

کے اثبات کے لیے چار گواہوں کو ضروری قرار دیتی ہے اور شریعتِ اسلامیہ نام ہے قرآن و احادیثِ صحیحہ کا۔قرآن میں تین مقامات پر اس کا ذکر ہے۔اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن میں تو عام الزام لگانے والوں کے لیے یہ حکم ہے، خاوند اگر الزام لگائے تو اس کے لیے اس شرط کی پابندی نہیں ہے تو یہ قرآن فہمی بھی قابلِ ماتم ہے۔قرآن کے الفاظ پر غور فرمائیں:

﴿وَ الّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْکُمْ﴾ (النساء:15)

''تمھاری عورتوں میں سے جو بدکاری کا ارتکاب کرے تو تم اپنے (مسلمان مردوں میں سے) چار گواہ پیش کرو۔''

کیا ''اپنی عورتوں'' میں ایک مسلمان کی اپنی وہ بیوی شامل نہیں ہوگی، جو بے حیائی (فاحشہ) کی مرتکب ہوگی؟ پھر شوہر کے لیے بھی چار گواہ کی پابندی کیوں نہیں ہوگی؟

دوسری آیت کے الفاظ ملاحظہ فرمائیں:

﴿وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً﴾ (النور:4)

''وہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر (زنا کا) بہتان لگائیں، پھر چار گواہ پیش نہ کریں تو انھیں اسی کوڑے مارو (قذف کی سزا دو)۔''

کیا محصنات (پاک دامن عورتوں) میں ایک مسلمان کی اپنی بیوی شامل نہیں ہے؟ پھر اس کے لیے چار گواہوں کی پابندی کیوں ضروری نہیں؟

قرآن کریم کی ان واضح آیات کے بعد حدیث ملاحظہ ہو۔سیدنا سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ میں نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول!

(إِنْ وَجَدْتُ مَعَ امْرَأَتِي رَجُلًا أُمْهِلُهُ حَتّٰى آتِيَ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ؟)

''اگر میں (اپنی آنکھوں سے) اپنی بیوی کے پاس کسی آدمی کو پالوں تو کیا میں اس شخص کو اس وقت تک مہلت دوں (چھوڑے رکھوں) جب تک میں چار گواہ نہ لے آؤں؟۔''

رسول اللہ ﷺ نے جواب میں فرمایا: (نَعَمْ)[1] ''ہاں۔''

---

[1] صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب اللعان، رقم الحدیث

اس سے معلوم ہوا کہ اگر شوہر بھی اپنی بیوی پر زنا کا الزام عائد کرے گا یا بہ چشم خود بھی ملاحظہ کرے گا، تب بھی اس کو اس کے خلاف کسی قسم کی کارروائی کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ اگر وہ چاہتا ہے کہ وہ اپنی بدچلن بیوی کو سزا دلوا کر کیفرِ کردار تک پہنچائے تو عدالت میں چار گواہ پیش کیے بغیر وہ ایسا نہیں کر سکتا۔

لعان کی صورت

البتہ شوہر کے لیے، چوں کہ بیوی کی یہ نازیبا حرکت دیکھ لینے کے بعد، برداشت کرنا نہایت مشکل، بلکہ ناممکن ہے، لیکن چار گواہ بھی پیش کرنا کارے دارد ہے، جب کہ چار گواہ پیش نہ کرنے کی صورت میں زنا کا الزام لگانے والے کے لیے قذف کی حد (اسّی کوڑے) ہے۔ تاہم شریعت نے اس کا حل یہ پیش کیا ہے کہ وہ اپنی بیوی سے لعان کر لے۔ اس صورت میں دونوں کے درمیان ہمیشہ کے لیے جدائی ہو جائے گی اور دونوں دنیوی سزا سے بچ جائیں گے، خاوند کو قذف (تہمت) کی اور عورت کو زنا کی حد نہیں لگے گی۔

البتہ عام لوگوں کے لیے شریعت کا قانون یہ ہے کہ جو اپنی بیوی کے علاوہ کسی مرد یا عورت پر زنا کا الزام عائد کرتا ہے اور وہ چار گواہ پیش کرنے سے قاصر رہتا ہے تو الزام لگانے والا ایک ہو یا ایک سے زیادہ دو یا تین ہوں (چار پورے نہ ہوں) تو سب قذف کی سزا (اسّی، اسّی کوڑوں) کے مستحق ہوں گے۔ چناں چہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں سیدنا مغیرہ بن شعبہ پر زنا کا الزام لگایا گیا اور الزام لگانے والوں نے چار گواہ بھی پیش کر دیے، لیکن تین گواہوں نے تو گواہی دے دی، چوتھے گواہ نے صراحتاً زنا کاری کی گواہی دینے سے انکار کر دیا، صرف یہ کہا: میں نے امرِ قبیح تو ضرور دیکھا، لیکن اصل کام ہوتے ہوئے نہیں دیکھا۔ سیدنا عمر نے اللہ اکبر کہا اور اللہ کی حمد بیان کی (کہ اللہ نے سیدنا مغیرہ کو زنا کی سزا سے بچا لیا) اور باقی تینوں گواہوں پر قذف کی حد جاری کی۔ [1]

لعان کے بعد بچہ صحیح النسب نہیں مانا جائے گا

لعان کے نتیجے میں صرف میاں بیوی کے درمیان ہی جدائی نہیں ہوگی، بلکہ اس کے بعد پیدا ہونے والا بچہ بھی صحیح النسب نہیں مانا جائے گا اور وہ ماں کی طرف منسوب ہوگا۔ اس سلسلے میں عمار صاحب لکھتے ہیں:

''لعان کا دوسرا قانونی اثر یہ مرتب ہوگا کہ عورت جس بچے کو جنم دے گی، اس کا نسب اس کے شوہر سے

[1] إرواء الغليل (29-28/8) شیخ البانی نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔

ثابت نہیں مانا جائے گا۔ اس آخری نکتے کے حوالے سے دورِ جدید میں یہ اجتہادی بحث شروع ہوگئی ہے کہ اگر جدید طبی ذرائع کی مدد سے بچے کے نسب کی تحقیق ممکن ہو اور عورت یہ مطالبہ کرے کہ اس پر زنا کا الزام جھوٹا ہے، اس لیے سائنسی ذرائع سے تحقیق کرنے کے بعد اگر ثابت ہو جائے کہ بچہ اس کے شوہر ہی کا ہے تو بچے کے نسب کو اس سے ثابت قرار دینا درست ہوگا؟

''میرا طالب علمانہ نقطہ نظر یہ ہے کہ عورت کا یہ مطالبہ درست اور اس کو وزن دینا مقاصدِ شریعت کے عین مطابق ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے لعان کے بعد بچے کے نسب کو شوہر سے منقطع کرنے کا جو طریقہ بتایا ہے، اس کا مقصد بدیہی طور پر یہ نہیں ہوسکتا کہ اگر بچے کے نسب کی تحقیق ممکن ہو تو بھی عورت کو اپنے اوپر عائد کیے جانے والے الزام کی صفائی کا موقع نہ دیا جائے اور بچے کو اپنے نسب کے ثبوت کے حق سے محروم رکھا جائے۔ دورِ قدیم میں چوں کہ تحقیقِ نسب کا کوئی قابلِ اعتماد ذریعہ میسر نہیں تھا، اس لیے شریعت نے اتنا ہی حکم دینے پر اکتفا کی جو نصوص میں بیان ہوا ہے۔ تاہم اگر آج ایسا قابلِ اعتماد ذریعہ موجود ہو تو عورت اور بچے، دونوں کے حق کے تحفظ کے لیے اس سے مدد لینا شریعت کے مقصد اور منشا کے خلاف نہیں، بلکہ اس کے عین مطابق ہوگا۔۔۔۔ (لہٰذا) اگر بیوی الزام کا انکار کرتے ہوئے سائنسی ذرائع کی مدد سے نسب کی تحقیق کا مطالبہ کرے اور طبی تحقیق سے اس کا دعویٰ درست ثابت ہو جائے تو بچے کے نسب کو اس کے باپ سے تسلیم کیا جائے۔''[1]

ہم عرض کریں گے کہ عزیز موصوف کا یہ ''اجتہاد'' ان منحرفین اور سیکولر لابی کی ہم نوائی کے علاوہ تین مفروضوں پر قائم ہے:

اول یہ کہ شریعتِ اسلامیہ ابدیت اور کاملیت کے وصف سے محروم ہے اور اس میں بعد میں پیش آنے والے حالات و واقعات کا کوئی حل نصوص کے دائرے میں رہتے ہوئے ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے یہ گروہ آزادانہ اجتہاد کا قائل ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ نصوص سے بالا ہو کر احکامِ اسلام کو حالات کے مطابق ڈھالنا اور ان میں اصلاح و ترمیم کرنا، جب کہ علمائے اسلام کے نزدیک شریعتِ اسلامیہ اس ذاتِ باری تعالیٰ کی نازل کردہ ہے، جو ﴿ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ ﴾ کے علم سے متصف ہے۔

---

[1] الشریعہ، ص: 184

اس لیے اللہ کا کوئی حکم ایسا نہیں ہے، جس پر عمل کسی زمانے میں ناممکن ہو جائے یا پیش آنے والے کسی نئے مسئلے کا حل اس میں نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے۔ بلاشبہ اجتہاد ناگزیر ہے اور اس کی اہمیت و ضرورت ہر دور میں مسلّم رہی ہے، آج بھی ہے اور آیندہ بھی رہے گی۔ آج کل متعدد اسلامی ملکوں میں ایسی فقہی اکیڈمیاں کام کر رہی ہیں، جن کے پیشِ نظر عصرِ حاضر کے جدید مسائل کا حل اور اُن کے انطباق کا طریقہ ہی زیرِ غور ہے اور اس کے لیے وہ اپنی اجتہادی کاوشیں بروئے کار لا رہے ہیں، لیکن ان علمائے اسلام کے نزدیک اجتہاد کا مطلب، حمل النظیر علی النظیر ہے، جس میں نصوصِ صریحہ سے انحراف نہیں ہوتا، بلکہ انھی سے مستنبط اور انھی کے دائرے میں ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک نصوصِ شریعت کو نظر انداز کر کے مسئلے کے حل کے لیے آزادانہ سعی و کوشش ''اجتہاد'' نہیں، انحراف ہے۔ راہِ مستقیم نہیں، زیغ و ضلال ہے اور اسلام کی ابدیت و کاملیت کی نفی ہے۔

علاوہ ازیں وہ ''انفرادی اجتہاد'' کے بجائے ''اجتماعی اجتہاد'' کے قائل ہیں اور یہی وقت کی شدید ضرورت بھی ہے، جس سے وقت کے چیلنجوں کا مقابلہ ممکن ہے۔ انفرادی اجتہاد سے کسی بھی نئے مسئلے کا حل بالعموم نہیں نکل رہا ہے، بلکہ بعض دفعہ مزید انتشارِ فکر کا باعث بن رہا ہے۔

دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی پر زنا کا جھوٹا الزام لگا سکتا ہے۔ اس لیے عین ممکن ہے کہ عورت انکارِ زنا میں سچی ہو اور بچہ صحیح النسب ہو، لیکن ہمارے خیال میں ایسا عام طور پر ممکن نہیں ہے۔ کوئی خاوند اپنی بیوی پر ایسا الزام عائد نہیں کرتا۔ شبہہ تو ظاہر کر سکتا ہے اور کئی کرتے ہیں، لیکن سچ مچ الزام عائد کر کے لعان کے لیے تیار ہو جائے، ایسا نہایت مشکل ہے کہ وہ الزام لگانے میں جھوٹا بھی ہو اور لعان بھی کر لے۔ لعان کرنے والا خاوند کبھی جھوٹا نہیں ہو سکتا۔ ہاں عورت انکارِ زنا میں جھوٹی ہو سکتی ہے اور بالعموم وہ جھوٹی ہی ہوتی ہے، لیکن اقرار کی صورت میں ذلت و رسوائی کے علاوہ حدِ رجم کا بھی اس کو خطرہ ہوتا ہے۔ اسی لیے اسلام نے لعان کی صورت میں پیدا ہونے والے بچے کا الحاق ماں کے ساتھ ہی کیا ہے، باپ کے ساتھ اس کے نسب کے امکان کو تسلیم ہی نہیں کیا۔

صحیح مسلم میں دو واقعے مذکور ہیں۔ ایک واقعہ ہے کہ جس عورت کے ساتھ اس کے خاوند نے لعان کیا، وہ حاملہ تھی، اس کا وہ بیٹا (پیدا ہونے کے بعد) اپنی ماں کی نسبت ہی سے بلایا جاتا تھا۔ پھر یہی سنت جاری ہوگئی کہ

وہ بیٹا ہی ماں کا وارث اور وہ ماں اس کی وارث ہوگی۔

(وَكَانَتْ حَامِلًا، فَكَانَ ابْنُهَا يُدْعىٰ إِلٰى أُمِّهِ، ثُمَّ جَرَتِ السُّنَّةُ إِنَّهُ يَرِثُهَا وَتَرِثُ مِنْهُ مَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهَا)[1]

دوسرے واقعے میں ہے، ایک آدمی نے رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں اپنی بیوی سے لعان کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان جدائی کروادی۔

(وَأَلْحَقَ الْوَلَدَ بِأُمِّهِ)[2] ''اور بچے کا الحاق ماں کے ساتھ کر دیا۔''

گویا شریعتِ اسلامیہ میں اس عورت کے انکارِ زنا میں سچے ہونے کے امکان کو تسلیم ہی نہیں کیا، جس سے اس کے خاوند نے لعان کیا ہو۔ جب واقعہ یہ ہے تو ڈی، این، اے کے ذریعے سے تحقیقِ نسب کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اس مسئلے میں شریعت نے اجتہاد کی گنجایش ہی نہیں رکھی ہے، بلکہ قطعی فیصلہ کر دیا ہے کہ لعان والی عورت سے پیدا ہونے والے بچے کا انتساب باپ کی طرف نہیں، بلکہ ماں ہی کی طرف ہوگا، باپ کے ساتھ نسب ملنے ملانے کے امکان ہی کو تسلیم نہیں کیا۔

تیسرا مفروضہ عمار صاحب کے ''اجتہاد'' میں یہ کارفرما ہے کہ ڈی، این، اے ٹیسٹ تحقیقِ نسب کا قابلِ اعتماد ذریعہ ہے، لیکن ہمارے ملک میں کرپشن کی جو گھمبیر صورتِ حال ہے، اس کی موجودگی میں کسی طبی رپورٹ کو قابلِ اعتماد قرار دیا جا سکتا ہے؟ نہیں، ہرگز نہیں۔

جو شخص بھی ڈی، این، اے ٹیسٹ کی رپورٹ حاصل کرنا چاہے گا تو چار مراحل سے گزر کر ہی وہ رپورٹ اس کو حاصل ہوگی:

1. ایک وہ شخص جو نمونہ حاصل کرے گا۔
2. دوسرا وہ فنی ماہر جو اس کو تحلیل کرے گا۔
3. تیسرا وہ ڈاکٹر جو اس کی کیفیت و نوعیت کا تجزیہ کر کے نتیجہ تحریر کرے گا۔
4. چوتھا وہ جو اسے کمپوز کرے گا۔

---

[1] صحیح مسلم، باب اللعان، رقم الحدیث: 1492

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث: 1494

وصول کرنے والا پانچواں شخص ہوگا۔

کیا مذکورہ چاروں مراحل قابلِ اعتماد اور یقینی ہیں؟ کیا ان میں کسی بھی مرحلے پر گڑبڑ کا کوئی امکان نہیں ہے؟ پھر ایسی مشکوک رپورٹ پر کس طرح ایک مسلمان یا اس کے پورے کنبے اور خاندان کی عزت کو داؤ پر لگایا جا سکتا ہے؟ اور کس طرح ایک نامعلوم نسب کو کسی کے ساتھ ملایا جا سکتا ہے؟

قابلِ اعتماد ماننے کی صورت میں لعان کی حیثیت ہی ختم ہو جائے گی

پھر اس کا ایک اور پہلو قابلِ غور ہے، فرض کر لو ڈی، این، اے ٹیسٹ کی رپورٹ سو فی صد درست ہے تو اس سے جہاں یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ نطفہ باپ ہی کا ہے، لہٰذا بچہ صحیح النسب ہے، اس کا نسب باپ کے ساتھ ملایا جائے، لیکن اس رپورٹ سے اس کے برعکس یہ بھی تو ثابت ہو سکتا ہے کہ یہ نطفہ واقعی کسی زانی کا ہے نہ کہ شوہر کا، پھر کیا ہوگا؟

اگر اس ٹیسٹ کو یقین کی حد تک قابلِ اعتماد سمجھا جائے گا تو مسئلہ لعان کی ساری نوعیت ہی تبدیل ہو جائے گی۔ شریعت میں تو لعان کے بعد دونوں میاں بیوی، قذف اور زنا کی سزا سے بچ جاتے ہیں، لیکن اگر ٹیسٹ فیصلہ کن ہوگا تو پھر تو دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی الگ ہو جائے گا۔ اس صورت میں خاوند الزامِ زنا میں جھوٹا ثابت ہوا تو وہ سزائے قذف کا مستحق قرار نہیں پائے گا؟ اور اگر عورت انکارِ زنا میں جھوٹی ہوئی تو کیا وہ سنگساری کی مستحق نہیں ہوگی؟

الغرض، بات صرف الحاقِ نسب ہی تک محدود نہیں رہے گی۔ اسلام کا نظامِ لعان ہی اتھل پتھل کا شکار ہو جائے گا، بلکہ سزائے زنا میں بھی اختلال آ جائے گا، کیوں کہ ٹیسٹ سے، بشرطیکہ رپورٹ صحیح ہو، یہ تو معلوم ہو جائے گا کہ نومولود کس کے نطفے سے ہوا ہے؟ اگر نطفہ زانی کا ہے تو کیا رپورٹ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے یا ہو سکے گا کہ یہ زنا بالرضا تھا یا بالاکراہ؟ زنا بالرضا میں تو زانی اور زانیہ دونوں ہی سزائے رجم کے مستحق ہوتے ہیں، جب کہ اکراہ میں عورت کے لیے معافی کی گنجائش ہے۔

علمائے اسلام کا صحیح فیصلہ

اس لیے علمائے اسلام کا یہ فیصلہ بالکل درست ہے کہ ڈی، این، اے ٹیسٹ کو ثبوتِ جرم میں ایک قرینہ یا ضمنی شہادت کے طور پر تو استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کی بنیاد پر کسی مجرم کو زنا کی سزا نہیں دی جا سکتی، جو سو کوڑے

اور شادی شدہ زانی کے لیے رجم ہے۔ یہ سزا چار گواہوں کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتی۔ قرائن وشواہد کی بنیاد پر وہ کوئی سی بھی تعزیری سزا کا مستحق تو ہوسکتا ہے، لیکن رجم یا کوڑوں کی سزا کا مستحق نہیں ہوگا۔

اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی، جس میں جدید وقدیم دونوں قسم کے علوم کے ماہرین شامل ہیں، اپنے 191 ویں اجلاس (منعقدہ 28-29 مئی 2013ء) میں دیگر اہم معاملات میں سفارشات پیش کیں، وہاں زیرِ بحث ٹیسٹ کے بارے میں بھی اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔

روزنامہ ''جنگ'' لاہور کی خبر ملاحظہ ہو:

''اسلام آباد۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے کہا ہے کہ زنا بالجبر کے معاملے میں ڈی، این، اے ٹیسٹ بطورِ شہادت قابلِ قبول نہیں، البتہ اسے ضمنی شہادت کے طور پر لیا جاسکتا ہے۔ چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل مولانا محمد خان شیرانی کا کہنا ہے کہ زنا بالجبر میں ڈی، این، اے ٹیسٹ کارآمد ثابت نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ زنا ایک ایسا جرم ہے کہ جس کے ثبوت کے لیے بہت احتیاط ضروری ہے، ڈی، این، اے ٹیسٹ وہاں کافی نہیں ہے۔''

اس فیصلے کی ایک واضح دلیل ہمیں ایک حدیث میں ملتی ہے اور اس کا تعلق بھی عہدِ رسالت کے ایک واقعۂ لعان ہی سے ہے۔ ہلال بن اُمیہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی پر تہمت لگائی اور اس شخص کا نام بھی بتلایا، جس کے ساتھ ان کی بیوی نے یہ کام کیا تھا، ان کا نام شریک بن سحماء تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان لعان کروادیا اور یوں ان کے درمیان جدائی ہوگئی۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے فرمایا:

''اگر ہونے والا بچہ اس اس طرح کا ہوا (اور ہلال بن اُمیہ کے کچھ جسمانی خدوخال بیان فرمائے) تو یہ واقعی (اپنے باپ) ہلال بن اُمیہ کا ہوگا اور اگر اس اس طرح کا ہوا (اور شریک بن سحماء کے کچھ جسمانی خدوخال بیان فرمائے) تو یہ شریک بن سحماء کا ہوگا۔''

جب بچہ پیدا ہوا تو وہ شریک بن سحماء کے جسمانی خدوخال کا حامل تھا۔ گویا بچے کی پیدائش، اس امر کا واضح قرینہ اور ضمنی شہادت بن گئی کہ عورت انکارِ جرم میں جھوٹی اور ہلال بن اُمیہ الزام لگانے میں سچے ہیں، لیکن اس نہایت واضح دلیل اور ضمنی شہادت کو چار گواہوں کا متبادل قرار نہیں دیا گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿ لَوْ كُنْتُ رَاجِمًا أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ لَرَجَمْتُهَا﴾[1]

''اگر میں کسی کو بغیر دلیل کے رجم کرنے والا ہوتا تو میں اس عورت کو ضرور رجم کر دیتا۔''

حالاں کہ بچے کی ولادت نے سارے معاملے کو کھول دیا تھا اور جھوٹ سچ واضح ہو گیا تھا، اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے زنا کی سزا کے لیے جو نصابِ شہادت اللہ نے قرآن کریم میں بیان فرمایا ہے، اس کو اس کا متبادل قرار نہیں دیا۔ جب ایسا ہے اور نصوص کی اتنی اہمیت ہے تو اس کے مقابلے میں مشکوک ٹیسٹ کی مشکوک رپورٹ کو حتمی، قطعی اور نصابِ شہادت (چار عینی گواہوں) کے قائم مقام کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟ یا لعان کے منطقی اور لازمی نتیجے کو رد و بدل کی سان پر کس طرح چڑھایا جا سکتا ہے؟

حضرت مسیح علیہ السلام کی آمدِ ثانی

اس عنوان کے تحت عمار صاحب نے اُمتِ مسلمہ کے اس متفقہ عقیدے کے بارے میں اپنے موقف کی وضاحت فرمائی ہے، جو صحیح اور متواتر احادیث سے ثابت ہے کہ قیامت کے قریب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا دوبارہ آسمان سے نزول ہوگا۔ غامدی گروہ ان متواتر احادیث کا اور نزولِ مسیح کا بھی منکر ہے۔

عمار صاحب اس مسئلے میں بھی سخت ذہنی خلجان کا شکار ہیں۔ اس کو مان کر وہ اہلِ سنت کے موقف کی صحت کا اعتراف بھی کرتے ہیں اور پھر ساتھ ہی اس کی ایسی باطل توجیہات بھی پیش کرتے ہیں، جن سے ان کے اس گروہ کے انکار کا بھی کچھ جواز نکل آئے، جس کی زلفِ گرہ گیر کے وہ اسیر ہو چکے ہیں۔

ملاحظہ فرمائیے! پہلے ان کا صحیح موقف۔ کاش وہ اپنی گفتگو کو اس حد تک ہی محدود رکھتے، کیوں کہ اس عقیدے کی صحت مان لینے کے بعد پھر ''اگر، مگر'' کی کیا تک ہے؟ لیکن بات تو: ﴿وَ اُشْرِبُوْا فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ (البقرۃ:93) ''اور ان کے کفر کی وجہ سے ان کے دلوں میں اس بچھڑے کی محبت پلا دی گئی۔'' والی ہے، جو چھپائے نہیں چھپتی اور سات پردوں کے پیچھے سے بھی وہ اپنی ''جھلک'' دکھا رہی ہے۔ لیجیے! پہلے صحیح موقف سنیے اور پھر اسیریِ زلفِ دراز کا قصہ ملاحظہ فرمائیں:

''سیدنا مسیح علیہ السلام کی آمدِ ثانی سے متعلق میرا نقطہ نظر، سابقہ تحریر ''براہین'' (ص:790-710) میں بعض

---

[1] صحیح مسلم، باب اللعان، رقم الحدیث :1496-1497

توضیحی اضافوں کے ساتھ حسبِ ذیل ہے:

1 کتبِ حدیث میں متعدد روایات میں قیامت کے قریبی زمانے میں سیدنا مسیح علیہ السلام کے دنیا میں دوبارہ تشریف لانے اور دجال کو قتل کرنے کا ذکر ہوا ہے۔ محدثین کے معیار کے مطابق یہ روایات مستند اور قابلِ اعتماد ہیں۔ اس لیے نبیِ مکرم ﷺ کی دوسری بہت سی پیش گوئیوں کی طرح، اس پیش گوئی کے سچا ہونے پر بھی یقین رکھنا آپ پر ایمان کا تقاضا ہے۔''[1]

دیکھ لیجیے! کتنی صاف اور واضح بات ہے، روایات کے مستند اور قابلِ اعتماد ہونے کا اعتراف ہے اور اس کو ماننا رسالتِ محمدیہ پر ایمان رکھنے کا تقاضا بھی۔ لیکن اس کے بعد گریز پائی یا انحراف یا رجعت قہقریٰ کا منظر بھی ملاحظہ ہو!

'' 2 اس پیش گوئی سے متعلق علمی طور پر بعض اشکالات یقیناً پیش آتے ہیں، مثلاً: قرآن مجید کا اس اہم واقعے کی صراحت سے صَرفِ نظر کرنا اور متعلقہ احادیث میں بیان ہونے والے بعض امور کا بظاہر تاریخی واقعات کے مطابق نہ ہونا۔ تاہم چوں کہ بہ اعتبارِ سند یہ روایات قابلِ اعتماد ہیں اور ان میں وضع کے آثار نہیں پائے جاتے، اس لیے اشکالات کو اشکالات ہی کے درجے میں رکھنا زیادہ قرینِ احتیاط ہے۔ ان کی بنیاد پر پیش گوئی کا مطلقاً انکار کر دینا درست نہیں۔ خاص طور پر جب کہ روایات سے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ بالمعنی نقل ہوئی ہیں اور کسی بھی واقعے سے متعلق تفصیلات کے نقل کرنے میں راویوں کا سوئے فہم کا شکار ہو جانا ذخیرۂ حدیث میں ایک جانی پہچانی چیز ہے۔''

یہ پورا اقتباس ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيٰنِ﴾ کا مظہر ہے، یعنی اقرار اور انکار کے آبِ شیریں اور آبِ تلخ یا قرآن کے الفاظ میں ﴿عَذْبٌ فُرَاتٌ﴾ اور ﴿مِلْحٌ اُجَاجٌ﴾ کی لہریں ساتھ ساتھ رواں ہیں۔ اللہ نے تو اپنی قدرتِ کاملہ سے ان دونوں متضاد لہروں کو باہم ملانے سے روکا ہوا ہے اور وہ ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيٰنِ﴾ کا مصداق ہیں، لیکن انسان فن کارانہ مہارت اور چابک دستی کے باوجود اس طرح کرنے پر قادر نہیں ہے۔ عمار صاحب بھی ان دونوں لہروں کو ساتھ ساتھ چلانے کے لیے تو یقیناً ہاتھ پیر مار رہے ہیں، لیکن وہ ان کے درمیان

---

[1] الشریعہ، خصوصی اشاعت، ص: 184، جون 2014ء

''برزخ'' (پردہ) قائم کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ اقرار اور انکار کا یہ ملا جلا منظر بھی ملاحظہ ہو۔
پہلے، ان کے اقتباس سے انکار کے پہلو:

❁ اس پیش گوئی سے متعلق علمی طور پر بعض اشکالات پیش آتے ہیں۔ (وہ کیا ہیں؟)

❁ مثلاً: قرآنِ مجید کا اس اہم واقعے کی صراحت سے صَرفِ نظر کرنا (کیا احادیث کی صراحت اور احادیث کا قابلِ اعتماد (مستند) ہونا کافی نہیں ہے؟ کیا ہر عقیدے یا حکم کی صراحت قرآن میں ہے؟)

❁ متعلقہ احادیث میں بیان ہونے والے بعض امور کا بظاہر تاریخی واقعات کے مطابق نہ ہونا (کیا ایسے بعض امور کے ظاہری تعارض کو (اگر واقعی ہوں) معقول توجیہ کر کے دور کرنا ضروری ہے یا ان کو اہمیت دے کر مستند احادیث میں بیان کردہ پیش گوئی کو مشکوک ٹھہرانا، صحیح روش ہے؟)

عمار صاحب کے اقتباس کے یہ تین ٹکڑے انکار کے مظہر ہیں یا اقرار کے غماز؟ ہر شخص اس کا فیصلہ کر سکتا ہے (بالخصوص بریکٹ میں دی گئی توضیح کے مطابق)۔ اب کچھ کچھ اقرار۔ لیکن انکار کی پرچھائیں کے ساتھ۔ ملاحظہ ہو!

''تاہم چوں کہ بہ اعتبارِ سند یہ روایات قابلِ اعتماد ہیں اور ان میں وضع کے آثار نہیں پائے جاتے، اس لیے اشکالات کو اشکالات ہی کے درجے میں رکھنا زیادہ قرینِ احتیاط ہے۔''

اس عبارت میں اقرار بھی ہے اور انکار بھی۔ جب ایک بات قابلِ اعتماد روایات سے ثابت ہو تو ایک مسلمان کا فرض اس کو ماننا ہے اور منحرفین کی طرف سے اگر کچھ اشکالات پیدا کیے جائیں تو ان کو دور کرنا ہے یا اشکالات کی اہمیت کو اُجاگر کرنا؟ مان کر اشکالات کو اہمیت دینا، یہ ماننے کا کون سا طریقہ ہے؟

پھر کون سی بات ہے جس میں اشکالات پیدا نہیں کیے جا سکتے یا نہیں کیے گئے؟ کیا عقیدۂ آخرت کے بارے میں منکرین کی طرف سے اشکالات پیش نہیں کیے جاتے؟ وجودِ باری تعالیٰ کے بارے میں اشکالات پیدا کرنے والوں کی کمی ہے؟ کیا واقعۂ معراج کی بابت اشکالات پیدا نہیں کیے جاتے۔ وعلیٰ ہذا القیاس، بے شمار مسائل میں اشکالات پیدا کیے جا سکتے ہیں۔ کیا اشکالات پیدا کرنے والوں نے قرآنِ کریم کی بیان کردہ بہت سی حقیقتوں پر اعتراضات نہیں کیے اور آج بھی نہیں کر رہے ہیں؟

ماننے والوں کی ذمے داری کیا ہے؟ اشکالات کی وضاحت اور اُن کا بے حیثیت ہونا ثابت کرنا یا ان کو اُجاگر

کر کے ان کی اہمیت کو بڑھانا؟ آپ ماننے کا دعویٰ بھی کر رہے ہیں اور ''اشکالات'' کا ہَوّا بھی کھڑا کر رہے ہیں؟ هذا لعمري في القياس بديع۔

انکار کی گنجائش پیدا کرنے کے لیے عزیز موصوف کی مزید گوہر افشانی یا کاوش!!

''ان (اشکالات) کی بنیاد پر پیش گوئی کا مطلقاً انکار کر دینا درست نہیں، خاص طور پر جب کہ روایات سے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ بالمعنیٰ نقل ہوئی ہیں اور کسی بھی واقعے سے متعلق تفصیلات کے نقل کرنے میں راویوں کے سوئے فہم کا شکار ہو جانا ذخیرۂ حدیث میں ایک جانی پہچانی چیز ہے۔''[1]

اہلِ علم اس اقتباس سے بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ اقرار ہے یا انکار؟ علاوہ ازیں احادیث کے بالمعنیٰ نقل ہونے اور نقل کرنے والے راویوں کے سوئے فہم کا شکار ہونے کی دہائی کے بعد کیا سارا ذخیرۂ حدیث، دفترِ بے معنیٰ اور غرق مئے ناب اولیٰ کا مصداق نہیں بن جاتا؟

کیا روایات بالمعنیٰ نقل ہونے کے باوجود محدثین نے ان کو قابلِ اعتماد اور مستند نہیں مانا ہے؟ اور خود آپ نے نمبر (1) اقتباس میں نزولِ مسیح کی روایات کو قابلِ اعتماد اور ان کے ماننے کو ایمان کا تقاضا قرار نہیں دیا ہے؟

صحیحین (بخاری و مسلم) کی متفق علیہ روایات اور دیگر کتابوں کی صحیح احادیث بالمعنیٰ نقل ہوئی ہیں یا باللفظ؟ باللفظ تو شاید چند ہی ہوں، سب بالمعنیٰ ہی ہیں۔ ان بالمعنیٰ روایات میں محدثین نے، اسلاف نے یا ائمہ کرام نے محض اس بنیاد پر احادیث کو مشکوک ٹھہرانے کی کوشش کی ہے؟

مان کر نہ ماننے والی روش کا مظہر، تیسرا اقتباس ملاحظہ فرمائیں:

''3 نبیٔ اکرم ﷺ کی بیان فرمودہ ایک پیش گوئی کے طور پر سیدنا مسیح علیہ السلام کی دوبارہ تشریف آوری پر اعتقاد رکھتے ہوئے یہ نکتہ بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ اپنی بنیادی نوعیت کے لحاظ سے یہ عقیدے کا مسئلہ نہیں، یعنی کوئی ایسی بات نہیں جسے نبیٔ مکرم ﷺ نے ایمانیات کے ایک جزو کے طور پر بیان کیا ہو۔ ایمانیات کے معروف اور مسلمہ اجزا کے ساتھ موازنے سے اس مسئلے کی یہی نوعیت واضح ہوتی ہے، مثلاً: اللہ کی صفات، تقدیر، رسالت، ختمِ نبوت، قیامت وغیرہ۔ ان تمام عقائد پر اسلام کے اعتقادی و عملی نظام کی بنیاد ہے اور

[1] الشریعہ، ص: 185

اُن میں سے کسی ایک کو بھی اپنی جگہ سے ہٹانے سے یہ پورا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے، اس کے برخلاف احادیث میں بیان ہونے والے مستقبل کے واقعات میں سے کسی واقعے کے رونما ہونے یا نہ ہونے پر اسلام کے دینیاتی نظام کا ہرگز مدار نہیں اور بالفرض ان میں سے کوئی ایک واقعہ بھی رونما نہ ہو تو اسلام کے کسی اعتقادی نظام میں کسی طرح کا کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔''

یہ بات ہماری سمجھ سے بالا ہے کہ عمار صاحب نے اس عقیدۂ نزولِ مسیح کے بارے میں پہلے تو یہ فرمایا کہ ''نبیِ اکرم ﷺ کی دوسری بہت سی پیش گوئیوں کی طرح اس پیش گوئی کے سچا ہونے پر بھی یقین رکھنا آپ پر ایمان رکھنے کا تقاضا ہے۔'' اور اب آپ ایک تو یہ فرمارہے ہیں کہ یہ سرے سے ایمانیات اور عقیدے کا مسئلہ ہی نہیں ہے۔ دوسرے، بالفرض اگر آمدِ ثانی کا یہ واقعہ رونما ہی نہیں ہوتا تو اس سے اسلام کے اعتقادی نظام میں کسی طرح کا کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ یہ دونوں باتیں بیک وقت کس طرح صحیح ہوسکتی ہیں؟ کیا ان میں باہم تضاد نہیں؟

جس چیز پر یقین رکھنا نبیِ مکرم ﷺ پر ایمان کا تقاضا ہو، کیا وہ چیز ایسی مشکوک بھی ہوسکتی ہے کہ اس کا وقوع اور عدمِ وقوع برابر ہو؟ پھر وہ ایمان والی بات تو نہ ہوئی، وہ تو نجومی کی اٹکل پچو پیش گوئی ہوئی۔ اور اگر وہ ایمان والی بات ہے (جیسا کہ آپ نے خود لکھا ہے) تو وہ نبی کی پیش گوئی ہوئی اور نبی کی پیش گوئی کی بنیاد، مستقبل کا علم نہیں، کیوں کہ وہ تو غیب ہے اور نبیِ مکرم ﷺ عالم الغیب بھی نہیں تھے، پھر اس پیش گوئی کی بنیاد وحیِ الٰہی کے سوا کوئی اور ہوسکتی ہے؟ وہ بتلائیں وہ کیا ہے؟

اگر وحیِ الٰہی ہی ہے اور یقیناً وحی ہے تو پھر وقوع اور عدمِ وقوع، دونوں امکان کس طرح صحیح ہوسکتے ہیں؟ اس کا وقوع اور ظہور تو یقینی ہے اور اس اعتبار سے اس کی صداقت پر یقین رکھنا ایمانیات اور عقیدے کا جزو کیوں نہیں ہوگا؟ وحیِ الٰہی پر مبنی پیش گوئی کو ایمانیات سے خارج کرنے کی دلیل کیا ہے؟ وہ دو ہی ہوسکتی ہیں، اس سے متعلقہ روایات قابلِ اعتماد نہ ہوں یا پھر نبیِ مکرم ﷺ کے بجائے کسی نجومی کی پیش گوئی ہو۔ روایات کو آپ مستند اور قابلِ اعتماد مان چکے ہیں، لہٰذا یہ دلیل آپ پیش نہیں کرسکتے۔ اسے آپ نبیِ کریم ﷺ کی سچی پیش گوئی بھی تسلیم کرچکے ہیں، لہٰذا اس کے وقوع میں شک ایمان کے منافی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ یہ پورا اقتباس یا فلسفہ آرائی یا چناں چنیں ؎

بک گیا ہوں جنوں میں کیا کچھ
خدا کرے کچھ نہ سمجھے کوئی

کا آئینہ دار ہے۔

اب پیرا نمبر 4 ملاحظہ ہو، اس میں انکارِ حدیث کا سب سے بڑا ہتھکنڈا ''اخبارِ آحاد'' کا استعمال کرتے ہوئے اس مسلّمہ اسلامی عقیدے کو مشکوک ٹھہرانے کی مذموم سعی کی گئی ہے:

''سیدنا مسیح علیہ السلام کی آمدِ ثانی کی روایات محققین کے نزدیک اپنی اصل کے لحاظ سے اخبارِ آحاد ہیں اور اس دائرے میں آتی ہیں، جہاں روایات کی تحقیق و تفتیش کے ضمن میں باہم مخالف قرائن کی روشنی میں اشتباہ کا لاحق ہو جانا ممکن ہے۔ بعض صحابہ کے آثار سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ وہ اسے قطعی الثبوت اور متواتر روایات کے طور پر نہیں جانتے تھے۔ اس وجہ سے کوئی صاحبِ علم اگر ان روایات کے استناد سے اختلاف کریں تو یہ ایک علمی نوعیت کا اختلاف ہوگا، جس پر دلائل کی روشنی میں شائستگی سے ہی تنقید کرنی چاہیے اور اس مسئلے کو ایمانیات کے بجائے احادیث کے حوالے سے بحث و تحقیق کے دائرے میں ہی رکھنا چاہیے۔''[1]

عزیز موصوف کے اس اقتباس یا پیرے میں چند نکات قابلِ غور ہیں، ہم بالترتیب ان پر روشنی ڈالیں گے۔ وبید اللہ التوفیق۔

1. ان روایات کو آحاد قرار دینے والے ''محققین'' کون ہیں؟
2. کیا اخبارِ آحاد کے ذریعے سے معلوم ہونے والے امور میں واقعی اشتباہ ہوتا ہے اور وہ قطعی نہیں ہوتے؟
3. بعض آثارِ صحابہ کے حوالے سے جو کہا گیا ہے کہ وہ اسے قطعی الثبوت اور متواتر روایات کے طور پر نہیں جانتے تھے، یہ صحابہ کون ہیں اور محولہ آثار کہاں درج ہیں؟
4. جب آپ کے پہلے پیرے (اقتباس نمبر 1) میں ان روایات کو قابلِ اعتماد قرار دیا گیا تھا، کیا اس وقت یہ اخبارِ آحاد نہیں تھیں اور ''محققین'' کے فیصلے کا آپ کو علم نہیں تھا؟ کیا یہ انکشاف آپ پر بعد میں ہوا، کیوں کہ یہ دونوں باتیں باہم متضاد اور ایک دوسرے کے منافی ہیں؟ اگر قابلِ اعتماد ہیں تو ان میں اشتباہ کا

[1] الشریعہ، خصوصی اشاعت، ص: 185، جون 2014ء

امکان تسلیم نہیں کیا جا سکتا اور اگر ان میں اشتباہ کا امکان ہے تو انھیں مستند، قابلِ اعتماد اور ایمان بالرسالت کا تقاضا کیسے مانا جا سکتا ہے؟ ان دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ہی صحیح ہو سکتی ہے، بیک وقت دونوں صحیح نہیں ہو سکتیں۔

5 جن موہوم آثارِ صحابہ کا سہارا لیا گیا ہے، اول تو ہمارے ناقص علم کی حد تک ان کا وجود ہی نہیں ہے اور اگر بالفرض وہ ہیں، جن کا عمار صاحب یا اس گروہ کے ''محققین'' نے سراغ لگایا ہے تو کیا وہ متواتر ہیں اور مرفوع روایات سے فائق تر ہیں؟

6 صحابہ کے بارے میں یہ دعویٰ کہ وہ اس عقیدے کو قطعی الثبوت اور متواتر روایات کے طور پر نہیں جانتے تھے، اس کی بنیاد کیا ہے؟ حدیثی روایات سے تو ان کا طرزِ عمل اس کے بالکل برعکس ثابت ہے۔ فرمانِ رسول ان کے سامنے آ جانے پر وہ تو اسے بلا چون و چرا تسلیم کر لیتے تھے، ان کی رائے حدیث کے خلاف ہوتی تو اپنی رائے سے فوراً رجوع کر لیتے تھے۔

علاوہ ازیں ''قطعی الثبوت'' اور ''ظنی الثبوت'' اور ''تواتر'' و ''آحاد'' وغیرہ اصطلاحات کا کوئی وجود عہدِ صحابہ میں ملتا ہے؟ یہ تو بعد کے ان ''فقہا'' کی ''ایجادات'' ہیں، جو فقہی جمود میں مبتلا تھے اور ان کو بعض اپنے فقہی مسائل میں احادیث سے جان چھڑانے کی ضرورت محسوس ہوئی تو احادیث کو کنڈم کرنے کے لیے یہ اصول اور اسی انداز کے دیگر بعض اصول گھڑے، جن سے ان کے لیے احادیث سے انحراف کا راستہ آسان ہو گیا۔

محدثین کی اصطلاحاتِ حدیث میں تواتر اور آحاد کی اصطلاح یقیناً ملتی ہے، لیکن ان کے ہاں اس سے مقصود صرف احادیث کی درجہ بندی ہے۔ متواتر روایت درجے میں سب سے بلند ہے اور خبرِ واحد درجے میں اس سے کم تر۔ محدثین کا موقف کبھی یہ نہیں رہا کہ صحیح، مرفوع، متصل، خبرِ واحد ظنی الثبوت ہے یا اس سے قطعی علم حاصل نہیں ہوتا یا وہ احکام و عقائد میں دلیل نہیں بن سکتی یا اس سے عمومِ قرآن کی تخصیص نہیں ہو سکتی وغیرہ وغیرہ۔

اگر خبرِ آحاد کا وہ مفہوم ان کے نزدیک ہوتا، جو بعض فقہا نے لیا ہے یا آج کل اس میں مزید وسعت پیدا کر کے اخبارِ آحاد کو یکسر قابلِ رد قرار دیا جا رہا ہے تو محدثین کو احادیث کی جمع و تدوین کے لیے اتنی محنت کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ انھوں نے تو سارے دینی احکام و عقائد کو، جو احادیث کو فقہی ابواب پر مرتب کر کے انھوں

نے ثابت کیا ہے، ان کی بنیاد یہی احادیث ہیں، جن کو وہ سنن سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور ان مجموعہ ہائے ذخیرہ حدیث کا انھوں نے نام ہی سنن ابی داود، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن ترمذی وغیرہ رکھا ہے۔

ان میں 99فی صد احادیث اخبارِ آحاد ہیں۔ اگر یہ سارا ذخیرۂ آحاد نا قابلِ اعتبار ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اب دین صرف اس صحیفۂ غامدی کے اندر محصور ہے، جس کی وحی کا مہبط غامدی صاحب کا نہاں خانۂ قلب ہے اور اس میں صرف 27 سنتیں ہیں، باقی اللہ، خیر صلا۔

7 عمار صاحب فرماتے ہیں: ''یہ علمی اختلاف ہے، اس پر دلائل کی روشنی میں بحث کرنے کی ضرورت ہے اور اس مسئلے کو ایمانیات کے بجائے احادیث کے حوالے سے بحث و تحقیق کے دائرے میں ہی رکھنا چاہیے۔''

اس میں پہلا سوال یہ ہے کہ اگر یہ ایمانیات کا مسئلہ نہیں ہے تو آپ نے اسے پہلے ایمان بالرسالت کا تقاضا کیوں قرار دیا؟ جو عقیدہ اس اہمیت کا حامل ہو کہ وہ ایمان بالرسالت کا تقاضا ہو، وہ ایمانیات میں داخل کیوں نہیں؟

علاوہ ازیں جن احادیث کی صحت چودہ سو سال سے مسلّم چلی آرہی ہے، ان سب میں بھی آپ کے نزدیک بحث و تحقیق کی ضرورت ہے تو یہ علمی اختلاف ہے کہ مسلّماتِ اسلامیہ کا انکار ہے؟

محترم! یہ علمی اختلاف نہیں۔ علمی اختلاف تو وہ ہوتا ہے، جس میں اختلاف کرنے والے کے پاس بھی کچھ دلائل ہوں یا ایک فریق کے مقابلے میں دوسرے فریق کے پاس اس کے دلائل سے بڑھ کر مضبوط دلائل ہوں۔ اس کے لیے تو آپ کے پاس سرے سے دلائل تو کجا ایک ''دلیل'' بھی ایسی نہیں جو چودہ سو سالہ اس اجماعی اور متفق علیہ مسئلے کو بے بنیاد ثابت کر سکے۔

آپ نے پہلے مستند اور قابلِ اعتماد روایات کی وجہ سے نزولِ مسیح کی پیش گوئی کو سچا اور ایمان کا تقاضا قرار دیا، لیکن اس کے بعد محض مفروضوں سے اس سے انکار کی گنجایش نکال رہے ہیں۔ یہ علمی اختلاف ہے یا کفر و الحاد ہے؟ اگر آپ کو میرے الفاظ سخت محسوس ہو رہے ہوں تو راقم معذرت کرنے کے لیے تیار ہے، لیکن پہلے آپ خود اپنے اکابر کے بارے میں سوچ لیں، جنھوں نے عقیدۂ نزولِ مسیح کے انکار کو ''کفر و الحاد'' قرار دیا ہے۔

اکابر علمائے دیو بند کے فتاوے

یہ اکابر ہیں، علامہ انور شاہ کشمیری، مولانا محمد یوسف بنوری، مولانا مفتی محمد شفیع دیو بندی وغیرہم۔ یہ وہ اکابر ہیں جن کو موجودہ اکابر دیو بند بھی اپنا اکابر مانتے ہیں اور ان کی عظمت کو تسلیم کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں عمار صاحب کے ''محققین'' میں سرفہرست تو مرزا غلام احمد قادیانی ہے، جس نے برصغیر پاک وہند (متحدہ ہندوستان) میں سب سے پہلے عقیدۂ نزولِ مسیح کا اس لیے انکار کیا کہ وہ خود ''مسیح موعود'' کے منصب پر براجمان ہو سکے۔ اس کے بعد اس ''تحقیق'' کو (فراہی گروہ سمیت) تمام منکرینِ حدیث نے اپنالیا، لیکن مذکورہ اکابر تو وہ ''محققین'' ہیں، جن کی عظمت اور تحقیق میں اہلِ دیو بند میں دورائیں نہیں۔

علامہ انور شاہ کشمیری مرحوم نے اس مسئلے میں دو کتابیں عربی زبان میں لکھی ہیں۔ ایک کا نام ہے: (التصريح بما تواتر في نزول المسيح) اس میں انھوں نے سوا سو کے قریب احادیث وآثار جمع کیے ہیں، کیا اتنی بڑی تعداد میں ہونے کے باوجود یہ روایات متواتر نہیں، خبرِ واحد ہی ہے؟

ماشاءاللہ عمار صاحب کی یا ان کے ''محققین'' کی کیا خوب تحقیق اور کیا خوب انصاف ہے؟

دوسری کتاب ہے: (عقيدة الإسلام في حياة عيسىٰ عليه السلام) اس کتاب کی تعلیقات بھی مولانا کشمیری ہی نے لکھی ہیں، اس کا نام ہے: ''تحیۃ ال اِسلام'' اس کتاب پر مقدمہ لکھا ہے مولانا کشمیری کے سب سے بڑے علمی وارث مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم نے جس کا نام ہے (نزل أهل الإسلام في حياة عيسىٰ عليه السلام)

ہم اس مقدمے سے اور اصل کتاب سے کچھ اقتباسات، بغیر اردو ترجمے کے، نقل کرتے ہیں، تاکہ کم از کم اہلِ علم کے سامنے تو مسئلے کی اصل اہمیت وحیثیت واضح اور اس کے انکار کی شناعت وقباحت، بلکہ اس کا کفر و بطلان اجاگر ہو جائے۔

مولانا بنوری مقدمے میں لکھتے ہیں:

(هذا الكتاب :عقيدة الإسلام في حياة عيسىٰ عليه السلام، وسماه الشيخ أيضاً :(حياة المسيح بمتن القرآن والحديث الصحيح) وأفادني رحمه الله بأن موضوع كتابي هذا إثبات حياته بأدلة القرآن الكريم، وإنما جاء ت الأحاديث والآثار تبعاً لإيضاح الآيات، لم يكن

الغرض استيفاء الأحاديث والروايات في الكتاب، فلا يظن أن الشيخ رحمه الله استوفیٰ الآيات والروايات جميعاً، كما يظنه كثير من أهل العلم۔ وإنما استقصی الروايات في رسالة (التصريح) كما سبق۔ وإنما الغرض الوحيد شرح آيات من التنزيل العزيز ما يتعلق بحياته عليه السلام۔۔۔) (ص:12-13)

پھر لکھتے ہیں:

(ثم إن أصل موضوع كتاب عقيدة الإسلام في حياة عیسیٰ عليه السلام هو إثبات نزوله قرب القيامة، تلك العقيدة المقطوع بها في الأمة الإسلامية۔۔۔) (ص:16)

(ومن أكبر من قام لتمحيص هذه الحقائق العلمية والكلام عليها بحثاً وتحقيقاً هو شيخنا الإمام صاحب كتاب عقيدة الإسلام، و أفرد كتابه لعقيدة نزوله عیسیٰ عليه السلام وحياته، وأثبت نزوله من القرآن الحكيم بأدلة شافية، ومن الأحاديث النبوية بأنها متواترة في نزوله، ومن إجماع الأمة المحمدية من عهد الصحابة والتابعين وأئمة التفسير والحديث والفقه والتوحيد، وأنها عقيدة قطعية متوارثة لا تحتمل التأويل، وأنها من ضروريات الدين، وأن قدرته تعالیٰ محيطة بالخوارق، وتظهر هذه المعجزة الخارقة قرب القيامة التي هي وقت ظهور الخوارق الإلهية) (ص:17-18)

(وبالجملة عقيدة نزوله عليه السلام عقيدة اتفق عليها أهل الحق قاطبة من عهد الصحابة إلى يومنا هذا، نطق بها التنزيل العزيز على الراجح من تفسير الآيات الكريمة، وتواتر بها السنة النبوية في الأحاديث الكريمة، وقد صرح بتواترها أبو جعفر ابن جرير الطبري وأبو الحسين الآبري، وابن عطية المغربي وابن رشد الكبير والقرطبي وأبو حيان وابن كثير و ابن حجر وغيرهم من حفاظ الحديث۔۔۔)(ص:20-21)

مولانا بنوری مشہور مصری عالم علامہ زاہد الکوثری کی بابت لکھتے ہیں کہ انھوں نے بھی اس موضوع پر کتاب لکھی ہے، اس کتاب سے بھی متعدد اقتباسات مولانا بنوری نے اپنے مقدمے میں نقل کیے ہیں۔ اس مسئلے میں امت کا جو اجماع ہے، اس ضمن میں اجماعی حیثیت و اہمیت کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا بنوری نے علامہ

کوثری کا ایک اقتباس نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

(إن حجية الإجماع مما اتفق عليه فقهاء الأمة جميعا، وعدّوه ثالث الأدلة حتى إن الظاهرية على بُعدهم عن الفقه يعترفون بحجية إجماع الصحابة، بل إطلاق كثير من العلماء القول بأن مخالف الإجماع كافر۔۔۔ وقد دل الدليل على أن هذه الأمة محفوظة من الخطأ وأنهم عدول شهداء على الناس، وأنهم خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأن من تابعهم تابع سبيل من أناب ومن خالفهم سلك سبيل غير المؤمنين، وناهض علماء الدين إلى أن قال: فإذا ذكر أهل الإجماع فإنما يريدون به إجماع من بلغوا رتبة الاجتهاد من بين العلماء باعترافهم مع ورع يحجزهم عن محارم أمته ليمكن بقاء ه بين الشهداء على الناس، فمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد باعتراف العلماء له بذلک فهو خارج من أن يعتد بكلامه في الإجماع، ولو كان من الصالحين الورعين الخ ۔۔۔

وليس معنى الإجماع أن يدون في كل مسئلة مجلدات، تحتوي على أسماء مائة ألف صحابي، مات عنهم النبي ﷺ ورضي عنهم بالرواية عن كل واحد منهم، بل تكفي في الإجماع على صحة الرواية فيه عن جمع من المجتهدين من الصحابة وهم نحو عشرين صحابياً فقط في التحقيق بدون أن تصح مخالفة أحد منهم لذلک الحكم، بل قد لا تضر مخالفة واحد أو اثنين منهم في مواضع فصلها أئمة هذا الشأن في محله، وهكذا الأمر في عهد التابعين وتابيعهم ۔۔۔ الخ

وقال في (62 و 63): ونزول عيسىٰ عليه السلام مما نص عليه ثلاثون من الصحابة رضى الله عنهم وآثارهم الموقوفة عليهم مدونة في (التصريح) للكشميري۔۔۔ ولم يصح عن صحابي واحد القول بما يخالف ذلک فإذا لم يكن مثله إجماعاً فلا يوجد في الدنيا إجماع، وحكى عن التلويح أن النقل قد يكون ظنياً فبالإجماع يصير قطعياً)

علامہ کوثری (مصر) کے مذکورہ اقتباسات نقل کرنے کے بعد مولانا بنوری فرماتے ہیں:

(قال الراقم: عقيدة نزول عيسىٰ عليه السلام قد أصبحت كالشمس في رابعة النهار من

جهة دلالة القرآن الحكيم والسنة المتواترة وإجماع الأمة في كل عصر من عصور الإسلام، ولم أر تاكيداً بليغاً في الأحاديث النبوية الكريمة بنزوله المقرون بالإيمان المؤكدة في حكم أو عقيدة مثلها۔۔۔)(ص:24)

پھر مولانا بنوری نے نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کی بعض متفق علیہ احادیث بیان کر کے دیگر احادیث کے بارے میں مفتی محمد شفیع مرحوم کی بابت لکھتے ہیں:

(کما جمعها فضيلة الشيخ مولانا محمد شفيع الديوبندي وغيره بحيث يقطع كل شک يحوم في الباب، وكل ريبة تدخل في الألباب، وكل تجوز في التعبير من النزول أو ظهور المثيل مجالاً لزيغ أو إنكار أو تحريف أو تأويل الآية الكريمة: ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا﴾ تشبه الحديث تماماً في تاكيداته البليغة كما لا يخفى۔ والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) (ص:24-25)

آگے یہ عنوان قائم کر کے (الإنكار عن عقيدة النزول منشأه الاستغراب) (عقیدہ نزول کے انکار کا منشاء اس کو نہایت انوکھا اور ناممکن باور کرانا ہے) لکھتے ہیں:

(قد ثبت ثبوتا لا مرد له أن عقيدة نزول سيدنا المسيح عليه السلام أصبحت حقيقة واقعية نطق بها القرآن الكريم، وشهد بها الأحاديث المتواترة المقطوعة وأجمعت عليها الأمة المحمدية من أهل السنة الجمعاء، بل أهل الاعتزال والإمامية، فإذن الإنكار جهل فاضح أو إلحاد واضح أو استغراب نشأ من جهة الوهم والخيال لم يستند إلى عقل صريح۔ وهذا الاستغراب ليس إلا من تلقاء الغفلة عن مشاهدة بدائع ملكوت الله الحكيم في هذا الكون والكائنات من الآيات البينات والمعجزة الخارقات، فهذه العجائب المحدثة المخترعة أليست مدهشة إلى الغاية، وهي بين أيديكم تسمعونها أو تشاهدونها۔۔۔)(آگے اس کی مثالیں بیان کرتے ہیں)۔(ص:25)

پھر بظاہر آج سے کچھ عرصہ قبل ان انسانی ایجادات کے ناممکن الوقوع ہونے کی مثالیں بیان کر کے لکھتے ہیں:

(فبجنب هذه المخترعات المدهشة التي اخترعها عقل باحث طبيعي، هل يعد إبداع

القادر الحكيم العزيز العليم مستحيلاً؟ فالحياة الطويلة وعروج البشر إلى السماء ونزوله إلى الأرض وظهور تلك الخوارق الإلهية البديعة كيف تعد مستحيلا؟ كلا ثم كلا، نعم إنها مستغربة، وإنها خارقة للعادة، وإنها مدهشة للعقول، و محيرة للفحول فإنها من صنع الله القدير وفعل الله الحكيم الخبير۔ فليس هناک شيئ يعتبر محالا بعد ما أخبر به الصادق المصدوق الرسول الأمين، فالحقائق الإسلامية من وجود السماوات ووجود الملائكة فيها ونزولها وعروجها في طرفة عين ولمح بصر و واقعة إسرائه ومعراجه ﷺ كل ذلک من بدائع القدرة الإلهية في هذا العالم المحكم العجيب۔۔۔) (ص:27-28)

(وبالجملة عقيدة حشر الأجساد والمعاد الجسماني وبعث العالم كله بعد الموت والنشور بعد الفناء والدثور أغرب و أبعد من رفع سيدنا المسيح عليه السلام إلى السماوات ونزوله منها إلى الأرض۔ فإن كانت تلك العقيدة المقطوعة الحقة المتفقة بين الأديان السماوية الإلهية الإيمان بها محتم ولا يعذر المرء في الإنكار عنها لأجل غرابتها وبعدها عن محيط العقول فكيف بهذه العقيدة؟ فالإيمان بالحشر والنشر والبعث والنشأة الثانية أقدم و أهم من هذه العقيدة) (ص:29)

آگے پھر لکھتے ہیں:

(وبالجملة هذه واقعة من وقائع هذا العالم البديع نطق بها القرآن الحكيم، ثم تواترت بوقوعها الأحاديث، وتوارث بها الاعتقاد الصحيح من عهد النبوة ثم الصحابة إلى يومنا هذا۔ وليست بدعاً في القدرة الأزلية الإلهية القاهرة، ولا يستحيلها العقل الصحيح، ولا يمكن أن يستغربها أحد أمام هذه الغرائب الكونية والبدائع الطبيعية في هذه الكائنات المادية، فالإيمان بها واجب، والإنكار عنها كفر، والتأويل فيها زيغ و ضلال وإلحاد۔ وفق الله الأمة المحمدية للسداد، وحماها عن كل شر و فساد و ضلال و إلحاد وكفر و عناد) (ص:31)

مسئلہ زیرِ بحث کے اثبات پر علامہ کشمیری مرحوم کی ضخیم کتاب، جو بڑے سائز کے ۳۴۰ صفحات پر مشتمل ہے اور قرآنی نصوص اور متواتر احادیث اور اقوالِ ائمہ کی روشنی میں اس کو نہایت مدلل انداز سے پیش کیا ہے اور

منکرین کے دلائل کا رد کیا ہے۔

مذکورہ کتاب کے صرف مقدمے سے ہی کچھ اقتباسات پیش کیے گئے ہیں اور اختصار کے پیشِ نظر مولانا کشمیری کی اصل کتاب سے کوئی اقتباس نقل نہیں کیا ہے، جب کہ انھوں نے بھی یہی کچھ کہا ہے۔ بہر حال ان سے یہ بات واضح ہے کہ نزولِ مسیح علیہ السلام کا عقیدہ:

- قرآنِ کریم کی آیات (نصوصِ قرآنیہ) سے ثابت ہے۔
- اس کی بابت احادیث متواتر اور قطعی ہیں۔
- اس پر اُمتِ مسلمہ کا اجماع ہے۔
- اس سے متعلقہ آیات واحادیث کی دوراز کار تاویل زیغ وضلال ہے۔
- اس کا انکار کفر والحاد ہے۔

یہ کتاب (المجلس العلمي) کراچی کے زیرِ اہتمام 1961ء میں شائع ہوئی ہے۔

علامہ کشمیری مرحوم کی دوسری کتاب

اس مسئلے میں علامہ انور شاہ کشمیری (التوفی 1352ھ) کی دوسری کتاب (التصریح بما تواتر في نزول المسیح) ہے۔ اس کے عنوان سے ہی واضح ہے کہ یہ مسئلہ متواتر نصوص سے ثابت ہے۔ چناں چہ اس میں 85 احادیث ہیں۔ 75 علامہ کشمیری کی اور دس مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی مرحوم کی جمع کردہ ہیں۔ ان کے علاوہ 35 صحابہ وتابعین کے آثار ہیں۔ گویا ایک سو بیس احادیث وآثار کا مجموعہ ہے۔ اس اعتبار سے یہ کتاب ان لوگوں کے مونہوں پر ایک زناٹے دار طمانچہ ہے جو ان احادیث کی بابت ''آحاد، آحاد'' کی رٹ لگانے سے باز نہیں آتے۔

اس کتاب کا مقدمہ مولانا مفتی محمد شفیع مرحوم نے لکھا ہے، جو کم وبیش ساٹھ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس مقدمے میں بھی مولانا بنوری کی طرح فاضل مقدمہ نگار نے بھی مسئلے کو نصوصِ قرآنی اور متواتر احادیث اور اجماعِ امت سے ثابت شدہ قرار دیا ہے اور اس کے انکار کو کفر سے تعبیر کیا ہے۔ اس کتاب پر تعلیقات لکھی ہیں شام کے ایک حنفی عالم عبدالفتاح ابوغدہ نے، ان تعلیقات میں مزید توضیحات سے مسئلے کی اہمیت کو اُجاگر کرنے کے علاوہ ان جلیل القدر ائمۂ حدیث وتفسیر کے اقوال بھی جمع کر دیے ہیں، جنھوں نے اس مسئلے میں اجماعِ امت اور

احادیث کے تواتر کو تسلیم کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس مسئلے کے اثبات میں عربی، فارسی اور اردو میں جو کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان کی تفصیلات بھی انھوں نے پیش کی ہیں۔ یہ ایک درجن کے قریب کتابیں ہیں، ان کے مولفین اور تاریخ طبع وغیرہ بھی درج ہیں۔

یہ کتاب بھی بڑے سائز کے 350 صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کا دوسرا اڈیشن تحفظِ ختم نبوت پاکستان ملتان نے شائع کیا ہے۔ جی تو چاہتا ہے کہ اس سے بھی کچھ اقتباسات قارئین کی خدمت میں پیش کیے جائیں، لیکن یہ موضوع پہلے ہی قدرے طویل ہوگیا ہے، اس لیے کتاب کے تعارف تک ہی بات کو محدود رکھا جا رہا ہے۔

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾(قٓ: 37)

''بلاشبہ اس میں اس شخص کے لیے یقیناً نصیحت ہے، جس کا کوئی دل ہو یا کان لگائے، اس حال میں کہ وہ (دل سے) حاضر ہو۔''

عمار صاحب کے جدّ امجد کی تصریحات

مضمون کی تکمیل کے بعد مجلہ ''صفدر'' گوجرانوالہ کی خصوصی اشاعت ''فتنہ غامدی نمبر'' نظر سے گزرا۔ اس میں ایک فاضل مضمون نگار، مولانا نور محمد تونسوی کا مضمون ہے، جس میں مولانا موصوف نے مسئلۂ نزولِ مسیح پر عمار صاحب کے جدّ امجد مولانا سرفراز صفدر گکھڑوی کی تالیف (توضيح المرام في نزول المسيح عليه السلام) کے اقتباسات نقل کیے ہیں، جن میں اس عقیدے کے انکار کو کفر والحاد سے تعبیر کیا گیا ہے، جیسے مولانا کشمیری، مولانا بنوری، مفتی محمد شفیع اور دیگر کئی علمانے بھی اسے کفر والحاد قرار دیا ہے۔

ہمارے نقل کردہ وہ سارے اقتباسات عربی میں تھے، چناں چہ مجلہ مذکور سے ہم مولانا گکھڑوی مرحوم کی کتاب سے وہ حصے نقل کر رہے ہیں، جو فاضل مضمون نگار نے نقل کیے ہیں۔ یہ گویا مذکورہ عربی اقتباسات کا اردو ترجمہ و مفہوم ہے۔ ملاحظہ فرمائیے۔

مولانا گکھڑوی مرحوم لکھتے ہیں:

''توحید و رسالت اور قیامت کے عقیدے کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام انبیائے بنی اسرائیل کے (على الجميع وعلىٰ نبينا الصلوات والتسليمات) آخری پیغمبر تھے۔ ولادت سے لے

کر رفع الی السماء تک ان کی زندگی بڑے عجیب عجیب رنگ میں گزری اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ہاتھ پر عجیب و غریب معجزات صادر فرمائے، جن کا واضح ذکر قرآنِ کریم اور احادیثِ متواترہ اور کتبِ تاریخ میں موجود ہے۔

ان کی زندگی کے مختلف پہلو ہیں؛ ایک یہ کہ ان کو زندہ جسم اور روح کے ساتھ آسمان پر اٹھا لیا گیا ہے اور وہ زندہ ہیں اور قیامت سے پہلے نازل ہو کر دجال لعین کو قتل کریں گے اور یہود و نصاریٰ وغیرہم کفار کا صفایا کریں گے اور مذہبِ اسلام کو خوب خوب چمکائیں گے اور شادی کریں گے اور ان کی اولاد بھی ہوگی اور چالیس سال تک منصفانہ اور عادلانہ حکومت کریں گے۔ پھر ان کی وفات ہوگی اور مسلمان ان کا جنازہ پڑھیں گے اور مدینہ طیبہ میں روضۂ اقدس کے اندر اِن کو دفن کیا جائے گا، ان کے رفع الی السماء، حیات اور نزول الی الارض کے بارے میں تمام اہلِ اسلام متفق ہیں، کسی کا ان امور میں کوئی اختلاف نہیں، ہاں بعض فلاسفہ، ملاحدہ اور قادیانی اور لاہوری مرزائی وغیرہم باطل اور مردود فرقے ان کی حیات اور نزول کے منکر ہیں۔ اہلِ اسلام کے ہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا رفع الی السماء، حیات اور نزول ان کے عقائد میں شامل ہے۔'' (توضیح المرام، ص: 9، پیش لفظ)

حضرت امام اہلِ سنت رحمہ اللہ اپنی کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

''حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول من السماء کا عقیدہ ضروریاتِ دین میں شامل ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین، حضرات فقہائے اسلام، حضرات محدثین، حضرات مفسرین کرام اور حضرات صوفیائے عظام رحمہم اللہ وغیرہم سبھی بزرگانِ دین اس عقیدہ کو عقائد اور ایمانیات میں شامل کرتے ہیں اور صریح و واضح الفاظ میں اس کو حق اور ایمان کہتے ہیں۔'' (ایضاً:19)

جن علما کی کتابوں سے امام اہلِ سنت رحمہ اللہ نے عبارات پیش کی ہیں، ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

1. حضرت امام ابوحنیفہ (الامام نعمان بن ثابت، المتوفی 150ھ)
2. امام ابوجعفر الطحاوی (احمد بن محمد بن سلامہ الازدی المتوفی 321ھ)
3. قاضی عیاض (ابوالفضل عیاض بن موسیٰ المتوفی 544ھ)
4. امام اہل السنۃ والجماعۃ الشیخ ابوالحسن الاشعری (علی بن اسماعیل بن اسحاق بن سلام الاشعری المتوفی 230ھ)
5. علامہ اندلسی (ابوحیان محمد بن یوسف الاندلسی المتوفی 745ھ)

6 علامہ تفتازانی (سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی، التوفی 792ھ)

7 علم عقائد کی مستند اور معروف کتاب ''المسایرۃ'' (للشیخ الامام کمال الدین محمد بن ہمام الدین عبدالواحد الشہیر بابن الہمام التوفی 861ھ)

8 اور اس کی شرح المسامرۃ (للشیخ کمال الدین محمد بن محمد المعروف بابن ابی شریف المقدسی، التوفی 905ھ)

9 علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی، التوفی 1067ھ۔

10 مشہور معتمد متکلم امام السفارینی (محمد بن احمد بن سلیمان السفارینی، التوفی 1188ھ)

11 حافظ ابن حجر رحمہ اللہ۔

12 رئیس الصوفیاء الشیخ الاکبر محی الدین محمد بن علی الحاتمی الطائی، التوفی 638ھ۔

13 علامہ ابن حزم (ابو محمد علی بن حزم الظاہری الاندلسی، التوفی 456ھ)

14 امام شعرانی (الشیخ عبدالوہاب بن احمد بن علی الشعرانی، التوفی 973ھ)

15 امام سیوطی (ابوالفضل جلال الدین ابوبکر السیوطی، التوفی 911ھ)

16 امام البکری (ابوالحسن محمد بن عبدالرحمن البکری الصدیقی الشافعی، التوفی 905ھ)

17 علامہ سید محمود آلوسی التوفی 1270ھ۔

18 نواب صدیق بن حسن بن علی قنوجی التوفی 1307ھ۔

19 علامہ ابو عبداللہ الابی (محمد بن خلیفۃ ال أبی المالکی، التوفی 872ھ)

20 العلامہ المحدث محمد بن جعفر الکتانی، التوفی 1345ھ۔

21 قاضی شوکانی (محمد بن علی الشوکانی، التوفی 1250ھ)

22 محقق الاحناف علامہ زاہد الکوثری، التوفی 1372ھ۔

حضرت امام اہلِ سنت رحمہ اللہ ان علمائے اسلام کی عبارات پیش کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا رفع الی السماء، ان کی حیات اور پھر نزول من السماء قرآنِ کریم سے ثابت ہے، ہم بنظر اختصار قرآنِ کریم سے صرف دو ہی دلیلیں عرض کرتے ہیں اور پھر ان کی معتبر اور مستند حضرات مفسرین کرام سے باحوالہ تفسیریں نقل کرتے ہیں، غور و فکر کرنا قارئین کا کام ہے۔ دو آیتیں وہی ہیں جن کو ہم نے

سابقاً ذکر کر دیا ہے۔"

امام اہلِ سنت رحمہ اللہ دو آیتوں کی تفسیر لکھنے کے بعد لکھتے ہیں:

"پہلی آیتِ کریمہ اور اس میں نقل کردہ تفاسیر کی طرح اس دوسری آیتِ کریمہ اور اس کی تفسیر میں نقل کردہ ٹھوس اور مضبوط حوالوں سے یہ بات بالکل عیاں ہو گئی ہے کہ حضرت عیسیٰ بن مریم علیہما السلام کا رفع الی السماء، ان کی حیات اور قیامت سے پہلے ان کا زمین پر نازل ہونا نصوصِ قطعیہ قرآنی آیات سے ثابت ہے، جس کا انکار کافر ملحد اور زندیق کے سوا کوئی نہیں کر سکتا۔ باطل پرستوں پر براہینِ قاطعہ اور ادلہ ساطعہ کا کچھ اثر نہیں ہوتا، وہ اپنی اَنا اور ضد پر قائم رہتے ہیں، بھلا شیطان کی ہدایت کس کے بس میں ہے۔

بدلنا ہے تو مے بدلو، طریقِ مے کشی بدلو
وگرنہ ساغر و مینا بدل جانے سے کیا ہوگا"

(ایضاً، ص: 47-48)

نیز امام اہلِ سنت رحمہ اللہ حیاتِ عیسیٰ علیہ السلام کے موضوع پر دس حدیثیں بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"یہ دس حدیثیں بطورِ نمونہ اور مثال کے باحوالہ عرض کر دی گئی ہیں، ورنہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کی بے شمار متواتر اور مرفوع احادیث موجود ہیں اور آثارِ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور موقوفاتِ تابعین اور تبع تابعین اور اقوالِ حضرات سلف و خلف اور اجماعِ امت اس پر مستزاد ہے، مگر جن لوگوں کے دلوں پر کفر و الحاد کے تالے لگے ہوئے ہیں، ان پر حق کی کسی بات کا اثر نہیں ہوتا، وہ اپنے الحاد پر نازاں ہیں۔

رہے نہ اہلِ خرد تو بے خرد چمکے
فروغ نفس ہوا عقل کے زوال کے بعد"

(ایضاً، ص:62-63)

حضرت امام اہلِ سنت رحمہ اللہ اپنی کتاب کے آخر میں لکھتے ہیں:

"جملہ اہلِ اسلام اس کو بخوبی جانتے ہیں کہ ختمِ نبوت کے عقیدہ کی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا رفع الی السماء، ان کی حیات اور پھر نزول الی الارض بھی قطعی اور محکم دلائل سے ثابت ہے، جو کسی تاویل کا محتاج نہیں، لہٰذا جو طبقہ اور گروہ ایسے بنیادی عقیدوں کا انکار یا تاویل کر کے کافروں میں شامل ہونا چاہتا ہے تو بڑے شوق سے ایسا کرے، اسے کون روک سکتا ہے؟

کافر ہوئے جو آپ تو میرا قصور کیا
جو کچھ کیا وہ تم نے کیا بے خطا ہوں میں

قارئین کرام! اب ہم تقابل کی صورت میں حضرت امام اہلِ سنت اور اُن کے پوتے (عمار) کے نظریات کو پیش کرتے ہیں، تا کہ بات خوب ذہن نشین ہو جائے۔

حضرت امام اہلِ سنت کا موقف	عمار خان ناصر کا نظریہ
1 حیاتِ مسیح قرآن کی نصوصِ قطعیہ سے ثابت ہے۔	1 قرآن اس عقیدے کی صراحت سے صرفِ نظر کرتا ہے۔
2 اس عقیدے میں کوئی اشکالات پیش نہیں آتے۔	2 بعض اشکالات یقیناً پیش آتے ہیں۔
3 اس عقیدے کے راوی سوئے فہم کا شکار نہیں ہوئے۔	3 راوی سوئے حفظ کا شکار ہوئے۔
4 یہ عقیدہ ایمانیات میں داخل ہے۔	4 یہ عقیدہ ایمانیات میں داخل نہیں۔
5 اللہ کی صفات، تقدیر، رسالت، ختمِ نبوت، حیاتِ عیسیٰ علیہ السلام وغیرہ تمام عقائد اسلامیات میں داخل ہیں۔	5 تقدیر، اللہ کی صفات، ختمِ نبوت وغیرہ کی طرح یہ مسئلہ عقائدِ اسلامیہ میں داخل نہیں۔
6 حیاتِ مسیح علیہ السلام عقیدے کا مسئلہ ہے۔	6 یہ مسئلہ عقیدے کا نہیں ہے۔
7 اس عقیدے کا منکر کافر و ملحد ہے۔	7 اس کا منکر کافر نہیں ہے۔
8 اس عقیدے میں کوئی اشتباہ لاحق نہیں ہوتا۔	8 اشتباہ لاحق ہو جانا ممکن ہے۔
9 صحابۂ کرام سے لے کر آج تک تمام مسلمان اس کو قطعی الثبوت اور متواتر جانتے ہیں۔	9 بعض صحابہ کے آثار سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اسے قطعی الثبوت اور متواتر نہیں جانتے تھے۔
10 اس عقیدے سے اختلاف کرنے والا قادیانی (کافر) ہے۔ تلك عشرة كاملة	10 یہ ایک علمی نوعیت کا اختلاف ہوگا، جس پر دلائل کی روشنی میں شائستگی ہی سے تنقید کرنی چاہیے اور اس مسئلے کو ایمانیات کے بجائے احادیث کے حوالے سے بحث اور تحقیق کے درجے میں ہی رکھنا چاہیے۔

اس تقابلی موازنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ عمار خان ناصر نے اپنے جدِ امجد، امام اہلِ سنت حضرت مولانا سرفراز احمد صفدر صاحب رحمہ اللہ کی تردید میں یہ سطور تحریر کی ہیں۔

جاوید غامدی کی شاگردی کے اثرات

جناب عمار خان ناصر نے عقیدۂ حیات عیسیٰ علیہ السلام میں کھل کر اپنے جد امجد کی مخالفت کی ہے اور اہلِ اسلام میں سے کوئی ایک عالمِ دین ایسا نہیں ہے، جس نے عمار خان ناصر والا نظریہ اپنایا ہو۔ کیوں کہ بقول امام اہلِ سنت رحمہ اللہ کے کسی صدی میں کسی عالمِ دین نے یہ نظریہ نہیں اپنایا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ موصوف نے یہ نظریہ کہاں سے پایا؟ تو ظاہر ہے کہ عمار خان ناصر نے اس عقیدے کو کھوکھلا کرنے کے ہتھیار بدنام زمانہ مشہور ملحد جاوید غامدی سے حاصل کیے ہیں اور علمائے اسلام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جاوید غامدی ملحد اور زندیق ہے اور بقول مولانا زاہد الراشدی کے عمار خان ناصران کا شاگرد اور وظیفہ کار رہا ہے، اور یہ بات بھی واضح ہے کہ جاوید غامدی حیاتِ عیسیٰ علیہ السلام کا یکسر منکر ہے۔

(دیکھیے: ''میزان''، ص:178-179، مجلہ ''صفدر''، فتنہ غامدی نمبر:1/208-212)

علمی وفقہی مسائل میں اجماع کی حیثیت

اس عنوان کے تحت عمار صاحب نے اجماع کے بارے میں اپنے موقف کی وضاحت کی ہے۔ ہم اس بحث پر زیادہ گفتگو ضروری نہیں سمجھتے، کیوں کہ انھوں نے عنوان میں اجماع کو ''علمی وفقہی'' مسائل تک محدود رکھا ہے اور ان مسائل میں واقعی اجماع کے دعوے بڑے کیے گئے ہیں اور کیے جاتے ہیں، لیکن حقیقت میں ان پر اجماع کا دعویٰ بالعموم صحیح نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک اصل اور حقیقی اجماع صحابۂ کرام کا اجماع ہے، جس سے انحراف ﴿وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا﴾ (النساء:115) ''اور مومنوں کے راستے کے سوا (کسی اور) کی پیروی کرے، ہم اسے اسی طرف پھیر دیں گے، جس طرف وہ پھرے گا اور ہم اسے جہنم میں جھونکیں گے اور وہ بری لوٹنے کی جگہ ہے۔'' کے مصداق کفر ہے۔

اس کی مثال منکرینِ زکات سے قتال، شادی شدہ زانی کے لیے حدِ رجم، نزولِ مسیح علیہ السلام اور حدِ رجم کے اثبات کے لیے چار عینی گواہوں کے ضروری ہونے پر اجماع ہے۔ یہ اجماع ایک تو واضح نصوص پر مبنی ہیں اور سوائے پہلے اجماع کے ان میں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں اور پہلے اجماع (منکرینِ زکات سے قتال) پر ابوبکر صدیق کی رائے اجتہاد پر مبنی ہے اور ان کا یہ اجتہاد حمل النظیر علی النظیر کی بہترین مثال ہے۔ اس انکارِ زکات کو انھوں نے انکارِ صلات پر قیاس کر کے نصِ حدیث سے اس کا استنباط کیا، جس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے توقف اور ابوبکر سے اختلاف کیا، جس پر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دلیل بھی پیش کی اور اس پر عمل درآمد کے لیے غیر متزلزل عزم و ارادہ کا اظہار بھی کیا:

«وَاللّٰهِ! لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ»

''اللہ کی قسم! میں ان سے ضرور قتال کروں گا، جو نماز اور زکات کے درمیان فرق کرے گا۔''

یعنی نماز تو پڑھے گا، لیکن زکات دینے سے انکار کرے گا۔ اس کی دلیل بیان فرمائی:

(فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللّٰهِ! لَوْ مَنَعُوْنِي عَنَاقًا كَانُوْا يُؤَدُّوْنَهَا إِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ لَقَاتَلْتُ عَلَى مَنْعِهَا)

"اس لیے کہ زکات وہ حق ہے، جو اللہ نے (صاحبِ مال کے) مال میں (غربا و مساکین کا) رکھا ہے۔ اللہ کی قسم! اگر یہ لوگ مجھے بکری کا وہ بچہ بھی دینے سے انکار کریں گے، جو وہ رسول اللہ ﷺ کو دیا کرتے تھے تو میں اس کے نہ دینے پر ان سے قتال کروں گا۔"

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے جب یہ دلیل آئی تو وہ مطمئن ہو گئے اور سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے موقف سے نہ صرف اتفاق کیا، بلکہ فرمایا:

(فَوَ اللّٰهِ! مَا هُوَ إِلَّا أَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ رضی الله عنه فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ)[1]

"اللہ کی قسم! اللہ نے ابوبکر کا سینہ کھول دیا (اللہ نے ان کو صحیح بات سُجھا دی) تو میں بھی سمجھ گیا کہ یہی بات (ابوبکر کا موقف) حق ہے۔"

اس کے بعد صحابۂ کرام کا مانعینِ زکات سے قتال پر اجماع ہو گیا۔ علاوہ ازیں حدِّ رجم کے اثبات کے لیے چار عینی گواہوں، حدِ رجم اور نزولِ مسیح پر بھی صحابہ کا اجماع ہے اور یہ اجماع صحابہ کے اجتہاد پر نہیں، بلکہ واضح نصوصِ شریعت پر مبنی ہے۔ صحابہ کے ان اجماعی مسائل سے انکار ایسی صریح گمراہی ہے جو کفر و الحاد تک پہنچا دینے والی ہے۔

فراہی گروہ ان اجماعی مسائل کا انکار کر کے اپنے کفر پر مہرِ تصدیق ثبت کر رہا ہے۔ عمار صاحب کا نمبر (2) پیرا ملاحظہ ہو:

"قرآن یا سنت کے نصوص، دلائلِ شرعیہ میں بنیادی اور اساسی دلیل کا درجہ رکھتے ہیں، جبکہ اجتہاد اور اجماع ان نصوص پر متفرع ہونے کی وجہ سے ثانوی دلیل کا۔ اس وجہ سے اجماع کی قوت یا ضعف اور قطعی یا ظنی ہونے کا تعین اس شرعی دلیل کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا، جس پر وہ مبنی ہے۔ اگر اجماع کی اساس

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث: 1400

بننے والے شرعی دلائل قطعی اور یقینی ہیں تو اجماع کا درجہ بھی یہی ہوگا اور اگر وہ دلائل ظنی واستنباطی ہیں تو اجماع بھی اسی درجے کی دلیل ہوگا۔''[1]

عزیز موصوف کے اس اقتباس سے ہم پوری طرح متفق ہیں کہ اجتہاد دو قسم کا ہے: ایک نصوصِ شریعت پر مبنی اور دوسرا ظنی واستنباطی۔ دورِ صحابہ کے بعد کے مزعومہ اجماعی مسائل زیادہ تر دوسری قسم کے ہیں، جن سے دلائلِ شرعیہ کی بنیاد پر اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ تاہم اول الذکر (عہدِ صحابہ کے) اجماعی مسائل میں نہ اجتہاد کا کوئی جواز ہے اور نہ ''تحقیق'' کے نام پر ان سے انحراف کی اجازت ہے۔ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو ایسی انحرافی تاویل نہ صرف گمراہی ہے، بلکہ زیغ وضلال کی وہ آخری حد ہے، جس کے ڈانڈے کفر والحاد سے ملتے ہیں، کیوں کہ ان کی بنیاد نصوصِ صریحہ، متواترہ پر ہے، جو یقینی اور قطعی ہیں اور عمار صاحب کے اپنے قول کے مطابق بھی ایسا اجماع قطعی اور یقینی ہے۔ اس کے باوجود تعجب ہے کہ وہ طائفۂ مضلّہ کی حمایت میں ان کی یقینی اور قطعی حیثیت میں دراڑیں پیدا کرنے کی مذموم کوشش کر رہے ہیں۔

مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہے کہ حدِ رجم اور عقیدۂ نزولِ مسیح کا انکار یا ان کی دور از کار باطل تاویل، کفر والحاد ہے، جیسا کہ آپ نے اکابر علمائے دیوبند کے ان اقتباسات میں ملاحظہ فرمایا، جو عقیدۂ نزولِ مسیح کے بارے میں ہم نے نقل کیے ہیں۔ ان میں انھوں نے اس عقیدے کے انکار کو واضح الفاظ میں ''کفر والحاد'' قرار دیا ہے اور حدِ رجم پر صحابہ کا اجماع بھی چوں کہ نصوصِ صریحہ پر مبنی ہے، اس لیے اس کا بھی بطورِ حد انکار، کفر والحاد ہے۔ اسی طرح اس گروہ کا زنا کے چار گواہوں کے ضروری نہ ہونے کا موقف صریح نصوصِ قرآنی وحدیثی کا انکار ہے جو کفر والحاد ہے۔

---

[1] الشریعہ: ص: 180

قتلِ خطا میں عورت کی دیت کا مسئلہ

اس کی بابت عمار صاحب نے پانچ شقوں میں اپنی تحریرات کا خلاصہ بیان فرمایا ہے۔ ان کی پہلی شق یا پہلا پیرا حسبِ ذیل ہے:

"① نبی ﷺ سے کسی مستند روایت میں مرد و عورت کی دیت میں فرق بیان کرنا ثابت نہیں۔"[1]

عزیز موصوف کا یہ پہلا دعویٰ ہی درست نہیں۔ یہ بات اس حد تک تو درست ہے کہ اس سلسلے میں سنن نسائی کی روایت اور عمرو بن حزم کی روایت میں ضعف ہے، لیکن محدثین ہی کے اصول کی رو سے ان کے ضعف کا انجبار دوسرے شواہد سے ہو جاتا ہے اور یہ روایات حجت و استدلال کے قابل ہو جاتی ہیں۔ شیخ البانی رحمہ اللہ نے ان کے شواہد ذکر کر کے ان کو صحیح قرار دیا ہے۔

سنن نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں:

(عَقْلُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ عَقْلِ الرَّجُلِ، حَتّٰى يَبْلُغَ الثُّلُثَ مِنْ دِيَتِهَا)[2]

"عورت کی دیت (قتل خطا میں) مرد کی دیت کے مثل ہے، یہاں تک کہ وہ دیت عورت کی ثلث دیت تک پہنچ جائے۔"

یعنی ثلث دیت کی مقدار تک پہنچنے سے قبل تک مرد اور عورت کی دیت برابر ہے، جب ثلث (ایک تہائی) سے متجاوز ہو کر نصف تک پہنچ جائے تو پھر عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہو جائے گی۔

سیدنا عمرو بن حزم کی روایت کے الفاظ ہیں:

---

① الشریعہ، ص: 183

② سنن النسائی، رقم الحدیث: 4807

﴿ دِيَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ دِيَةِ الرَّجُلِ ﴾[1]

''عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔''

شیخ البانی نے ان کے شواہد، جو صحیح سند سے ثابت ہیں، ذکر کیے ہیں۔ ایک شاہد ذکر کر کے (فدية المرأة على النصف من دية الرجل) کہتے ہیں:

(قلت: وإسناده صحيح)

پھر فرماتے ہیں: اس باب میں سیدنا علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی مرویات بھی ہیں، جو (مصنف ابن أبي شيبة) (2/28/11) اور ''سنن البیہقی'' (8/95-96) میں ہیں اور دونوں کی سندیں صحیح ہیں۔[2]

بنا بریں موصوف کا پہلا دعویٰ درست نہیں۔ احادیث و آثار سے یہ فرق ثابت ہے۔ چناں چہ (الفقه الإسلامي وأدلته) کے فاضل مولف ڈاکٹر وہبہ زُحیلی (شام) لکھتے ہیں:

(اتفق الفقهاء ـماعدا النادرـ على أن دية المرأة نصف دية الرجل، عملاً بأحاديث وآثار و بالمعقول- أما الأحاديث: فمنها قوله عليه السلام مرفوعاً عن معاذ (دية المرأة نصف دية الرجل) وروي موقوفاً عن علي ((عقل المرأة على النصف من عقل الرجل في النفس وفيما دونها)

والآثار فيها كثيرة مروية عن عمر و علي و عثمان و ابن عباس وابن عمر و زيد بن ثابت رضوان الله عليهم اجمعين- فكان هناک إجماع من الصحابة على تنصيف دية المرأة-

والمعقول: أن المرأة في ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل، فكذلک ديتها، وحكي عن ابن علية وأبي بكر الأصم من نفاة القياس: أن دية المرأة كدية الرجل، لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث عمرو بن حزم (في النفس المؤمنة مائة من الإبل)[3]

---

[1] إرواء الغليل:306/7

[2] إرواء الغليل:306/7-307

[3] الفقه الإسلامي وأدلته :8717/7،طبع 1997ء

اس کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

''مرد عورت کی دیت کا فرق احادیث، آثارِ صحابہ (جو کافی تعداد میں ہیں) سے ثابت ہے۔ نیز یہ فرق معقول بھی ہے، یعنی عقل کے مطابق ہے۔ اس لیے کہ عورت میراث اور شہادت میں مرد سے آدھی ہے، تو دیت میں بھی ایسا ہی ہے۔

اس پر سوائے نادر، یعنی ابن عُلَیّہ اور ابوبکر اصم کے جو قیاس کے منکر ہیں، تمام فقہا کا اتفاق ہے۔ ان دو شخصوں کی رائے اس حدیث پر مبنی ہے: ''مومن کی جان میں سو اونٹ ہیں۔''

1 اس اقتباس میں سوائے دو افراد کے تمام فقہا کا اتفاق بیان کیا گیا ہے۔

2 ان کا استدلال مذکورہ حدیث کے عموم سے ہے، یعنی مومن نفس کا لفظ عام ہے، جس میں مرد اور عورت دونوں شامل ہیں۔

1 یہ دو شخص کون ہیں؟ ایک ابوبکر الاصم، یہ معتزلی شیخ ہے، اس کا نام عبدالرحمن بن کیسان ہے اور ایک عجیب وغریب تفسیر کا مصنف ہے۔[1]

دوسرا ابن عُلَیّہ ہے۔ اس نام سے دو شخص معروف ہیں، اسماعیل بن علیہ اور ابراہیم بن علیہ۔ بالترتیب یہ دونوں باپ بیٹے ہیں۔ تاہم باپ (اسماعیل) کا شمار محدثین میں ہوتا ہے، البتہ بیٹے ابراہیم بن عُلَیّہ کا اصحابِ تراجم نے اچھے انداز سے ذکر نہیں کیا ہے۔

علاوہ ازیں اسے ابوبکر الاصم کے غلمان (غلام اور شاگرد) میں سے قرار دیا ہے۔ امام شافعی نے اس کے بارے میں یہاں تک کہا ہے:

﴿ضَالٌّ يُضِلُّ النَّاسَ﴾[2]

''خود بھی گمراہ اور دوسروں کو بھی گمراہ کرنے والا ہے۔''

ایسے دو شخصوں کی رائے سے، جن کی امت میں کوئی علمی اہمیت نہیں، فقہا کا اتفاق اور امت کا اجماع کس طرح مجروح اور مشکوک ہو سکتا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ علما نے ان دونوں کی رائے کو ''شاذ'' قرار دیا ہے اور جس

---

[1] سیر أعلام النبلاء: 402/9، لسان المیزان: 427/3

[2] تاریخ بغداد: 6/20-22

حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے، علما نے نصف دیت والی روایات کو اس کا مخصص اور مفسر قرار دے کر اس استدلال کو رد کر دیا ہے، چناں چہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب ''المغنی لابن قدامۃ'' میں ہے:

(قال ابن المنذر وابن عبد البر: أجمع أهل العلم أن دية المرأة نصف دية الرجل، وحكى غيرهما عن ابن عليّة والأصم أنهما قالا: ديتها كدية الرجل، لقوله عليه السلام: (في النفس المؤمنة مائة من الإبل) وهذا قول شاذٌّ يخالف إجماع الصحابة وسنة النبي ﷺ فإن في كتاب عمرو بن حزم دية المرأة على النصف من دية الرجل، وهي أخص مما ذكروه، وهما في كتاب واحد، فيكون ما ذكرنا مفسراً لما ذكروه مخصصا له، ودية نساء كل أهل دين على النصف من دية رجالهم)[1]

(الموسوعة الفقهية)(کویتی) میں ہے:

(وذهب الفقهاء إلى أن دية الأنثىٰ الحرة المسلمة هي نصف دية الذكر الحر المسلم، هٰكذا روي عن النبي ﷺ وعن عمر و علي وابن مسعود وزيد بن ثابت رضى الله عنهما۔ قال ابن المنذر وابن عبد البر: أجمع أهل العلم علىٰ أن دية المرأة نصف دية الرجل، مما روى معاذ عن النبي ﷺ قال:(دية المرأة على النصف من دية الرجل) ولأنها في الشهادة والميراث على النصف من الرجل فكذلك في الدية)[2]

اہل علم کا اجماع یا فقہا کا یہ اتفاق قدیم وجدید مفسرین نے ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: تفسیر القرطبی، التفسیر المنیر وغیرہ۔

اجماعِ صحابہ

عورت کی نصف دیت کی بابت فقہا کے اتفاق کا ذکر کیا گیا ہے، ممکن ہے عمار صاحب، جن کی اڑان بہت اونچی ہے، (هُم رجالٌ ونحن رجالٌ) کا نعرۂ مستانہ لگا کر فقہا کی متفقہ رائے کے مقابلے میں اپنی اور اپنے استاذ

[1] المغني :314/8، طبع 1984ء

[2] الموسوعة الفقهية :60-59/21 طبع 2003ء

کی رائے کو زیادہ اہمیت دیں، کیوں کہ یہ تنہا روی (سولو فلائٹ) اس گروہ کو نہ صرف پسند ہے، بلکہ اس پر فخر کرنا ان کا شیوہ ہے۔ اس لیے ہم عرض کریں گے کہ اس پر صرف فقہائے امت ہی کا اتفاق و اجماع نہیں ہے، بلکہ صحابۂ کرام کا بھی اجماع ہے۔ چناں چہ ''فقہ السنۃ'' کے فاضل مصنف سید سابق مصری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

﴿ودية المرأة، إذا قتلت خطأ، نصف دية الرجل وكذلک دية أطرافها، وجراحاتها على النصف من دية الرجل وجراحاته۔ وإلىٰ هذا ذهب أكثر أهل العلم۔

فقد روي عن عمر رضی الله عنه، وعلي كرم الله وجهه، وابن مسعود رضی الله عنه، و زيد بن ثابت رضی الله عنهما، أنهم قالوا في دية المرأة: أنها على النصف من دية الرجل، ولم ينقل أنه أنكر عليهم أحد فيكون إجماعاً، ولأن المرأة في ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل﴾[1]

اہلِ علم کے لیے اس ترجمے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس میں بھی مرد و عورت کی دیت میں فرق کو دلائلِ شرعیہ کی روشنی میں عقلی طور پر صحیح قرار دینے کے علاوہ اس میں اجماعِ صحابہ کی بھی وضاحت ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ عمار صاحب کا یہ دعویٰ کہ ''یہ فرق کسی مستند روایت سے ثابت نہیں'' صحیح نہیں ہے۔ روایات کے ضعف کے باوجود شواہد کی بنیاد پر ان روایات کو قابلِ حجت تسلیم کیا گیا ہے، اسی لیے تمام فقہا کا اتفاق اور اہلِ علم کا اجماع ہے۔ آخر کسی دلیل شرعی کے بغیر یہ اتفاق و اجماع کیوں کر ممکن ہے؟ علاوہ ازیں سب سے بڑھ کر صحابۂ کرام کا اجماع ہے، جس سے انحراف کفر و الحاد ہے، کیوں کہ یہ ﴿وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى﴾ (النساء:115) کا مصداق بننا ہے۔

مزید دو بے بنیاد دعوے یا اتہام

عمار صاحب کے اگلے دو پیرے ملاحظہ ہوں، ان میں مزید دو بے بنیاد دعوے کیے گئے ہیں:

'''② قرآن مجید نے دیت کے معاملے میں ''معروف'' کی پیروی کا حکم دیا ہے، جس سے مراد ہر معاشرے کا اپنا معروف ہے۔

---

[1] فقه السنة :2/475-476 طبع 1983ء

③ صحابۂ کرام نے اپنے دور کے عرف کے مطابق مرد و عورت کی دیت میں فرق کیا، جو قرآن کی ہدایت کے مطابق درست تھا۔ تاہم اس عرف کی پیروی ہر دور اور ہر معاشرے میں از روئے شریعت لازم نہیں۔ یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے، جس میں مختلف معاشرے مختلف قانون سازی کر سکتے ہیں۔''[1]

یہ دونوں پیرے، ہمارے نزدیک، ہلکے سے ہلکے الفاظ میں جسارتِ غیر مومنانہ کے مظہر ہیں۔ قرآن مجید میں دیت کے معاملے میں معروف کی پیروی کا حکم کہاں ہے؟ قرآن کی کس سورت یا کس آیت میں ہے؟ اس کی نشاندہی کی جائے۔ ہمارے ذہن اور حافظے کی رسائی وہاں تک نہیں ہو سکی۔ اگر موصوف ہمارا یہ ذہول اور نسیان دور کر سکیں تو ہم اس پر ضرور غور کریں گے۔ إن شاء اللہ، بلکہ اپنی کوتاہ بینی پر معذرت بھی۔

❷ صحابۂ کرام کا بھی مرد و عورت کی دیت میں فرق کرنے کو اس قرآنی ہدایت کے مطابق بتلایا گیا ہے۔ ہم یہاں پھر یہ عرض کریں گے کہ اب ایک کی جگہ ہمارے دو سوال ہو گئے ہیں۔ ایک تو قرآن کے اس حکم کی وضاحت کہ وہ کہاں ہے؟ اور دوسرا یہ کہ صحابہ نے جو فرق کیا، اس کی بنیاد قرآن کا یہی حکم تھا؟ صحابہ کی یا کسی ایک صحابی کی وضاحت دکھلا دیں کہ انھوں نے یا اس صحابی نے کہا ہو کہ ہم مرد و عورت کی دیت میں یہ فرق اپنے عرف کے مطابق اس لیے کر رہے ہیں کہ قرآن میں اس مسئلے میں ہمیں معروف کے مطابق کرنے کا حکم دیا گیا ہے؟

جب تک ان دونوں سوالوں کی وضاحت ہمارے سامنے نہیں آ جاتی، ہمارے نزدیک یہ قرآن پر بھی اتہام ہے اور صحابۂ کرام پر بھی، اور یہ جرأت رندانہ اس گروہ میں کیوں پیدا ہوئی؟ محض مسلّمات اسلامیہ کے انکار کے ''شوقِ فضول'' کی ''برکت'' سے، قرآن کو بازیچۂ اطفال بنانے کی فن کارانہ مہارت کے نتیجے میں اور شاطرانہ استدلال کی بازی گری میں طاق ہونے کی وجہ سے۔ أعاذنا اللّٰه منها۔

عمار صاحب کا اپنا مغالطہ یا مغالطہ دینے کی کوشش

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید عمار صاحب کو دیت ادا کرنے میں معاشرے کے مختلف طبقات کو ان کے پیشوں کے اعتبار سے شریعت میں سو اونٹ کے متبادل چیزوں کی رخصت یا سہولت دی گئی ہے، اس سے مغالطہ لگا ہے کہ

---

[1] الشریعہ، ص: 180

یہ عرف یا اجتہادی مسئلہ ہے۔ جب کہ اس کا عرف یا اجتہاد سے کوئی تعلق نہیں ہے یا مغالطہ دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس لیے اس مغالطہ انگیزی کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس مسئلے کی نوعیت کو واضح کیا جائے۔

بات یہ ہے کہ دیت ادا کرنے میں ایک بحث یہ بھی ہے کہ دیت کس طرح، یا کس چیز سے ادا کی جائے؟ اس کو فقہانے ''اصولِ دیت'' سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی وہ چیزیں جن سے دیت ادا کرنا جائز ہے۔ وہ بعض ائمہ کے نزدیک پانچ، بعض کے نزدیک چھے اور مالکیہ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک تین ہیں اور وہ ہیں اونٹ، سونا اور چاندی۔ صاحبین کے نزدیک پانچ، یعنی گائے اور بکریاں بھی ہیں۔

اس کی دلیل خود نبی مکرم ﷺ کا عمل اور فرمان ہے۔ (الموسوعة الفقهية) میں ہے:

''سونے کا کاروبار کرنے والوں کے لیے (سو اونٹ کی جگہ) ایک ہزار دینار اور چاندی والوں کے لیے بارہ ہزار درہم ہیں۔'' (حدیث) (یاد رہے دینار سونے کا اور درہم چاندی کا سکّہ ہوتا تھا)

اس اعتبار سے اونٹ پالنے والوں کے لیے دیت سو اونٹ، سونے والوں کے لیے ایک ہزار دینار اور چاندی والوں کے بارہ ہزار درہم تھے۔ [1]

لیکن موسوعہ میں جس حدیث کا حوالہ دیا گیا ہے، جس میں سونے والوں کے لیے ایک ہزار دینار اور چاندی والوں کے لیے بارہ ہزار درہم بتلائے گئے ہیں، یہ روایت سنداً ضعیف ہے۔ ایک روایت سنن ابوداود میں ہے، جو حسن ہے۔ اس میں ہے:

''رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں دیت کی قیمت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھے، اور اہلِ کتاب کی دیت ان دنوں مسلمانوں کی دیت سے نصف تھی، پس یہ معاملہ اس طرح ہی تھا کہ سیدنا عمر کا دورِ خلافت آ گیا، آپ نے خطبہ دیا، جس میں فرمایا:

سنو! اونٹ مہنگے ہو گئے ہیں۔ اس لیے سیدنا عمر نے سونے کا کاروبار کرنے والوں کے لیے ایک ہزار دینار اور چاندی والوں کے لیے بارہ ہزار (درہم) اور گائے والوں کے لیے دو سو گائیں اور بکری والوں کے لیے دو ہزار بکریاں اور سوٹ (جوڑے) والوں کے لیے دو سو سوٹ (ایک سوٹ یا جوڑے سے مراد، دو کپڑے

---

[1] الموسوعة الفقهية :57/21

ہیں، شلوار و قمیص یا ازار اور ردا (دو چادریں)۔) اور اہلِ ذمہ کی دیت میں کچھ اضافہ نہیں کیا۔"[1]

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی اونٹوں کی کمیابی اور گرانی کے پیشِ نظر اس کی قیمت کے مساوی دوسری متبادل چیزوں کی سہولت عطا کی ہے۔ اسی عملِ رسول کی بنیاد پر سیدنا عمر نے آٹھ سو دینار کے بجائے ایک ہزار دینار اور آٹھ ہزار درہم کے بجائے بارہ ہزار درہم کر دیے اور مزید معاشرے کے دوسرے افراد کو بھی متبادل چیزوں کی اجازت دے دی۔ سیدنا عمر نے یہ اضافہ بھی صحابہ کرام کے سامنے کیا، جس سے کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ یوں اس پر صحابہ کا اجماع بھی ہو گیا۔

اور یہ عقل کے بھی عین مطابق ہے کہ جب اصل کے ملنے یا دینے میں دِقت ہو تو اس کا متبادل اختیار کر لیا جائے، بالخصوص دیت کے معاملے میں تو سو اونٹ کے متبادل قیمت کا جواز خود نبیِ اکرم ﷺ ہی نے بتا دیا اور سیدنا عمر کے اِقدام اور صحابہ کی موافقت سے یہ اصول مزید مستحکم ہو گیا، جس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ سو اونٹ کا ملنا یا دینا متعذر (مشکل) ہو تو ہر دور کے مطابق اس کی قیمت ادا کرنا بالکل جائز اور صحیح ہے۔ اس کا عرف سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ تو نصِ صریح سے اور صحابہ کے اجماع سے ثابت ہے۔

علاوہ ازیں دیت سو اونٹ سے ادا کی جائے یا اس کی قیمت سے؟ اس بحث کا کوئی تعلق مرد اور عورت کی دیت میں فرق سے قطعاً نہیں ہے۔ پھر عمار صاحب اس کو اس "فرق" سے جوڑ کر ایک تو خلطِ مبحث کر رہے ہیں۔ دوسری ستم ظریفی یہ ہے کہ اس کو "عرف" باور کرا رہے ہیں، جب کہ عرف سے اس کا سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ اسی طرح اسے اجتہادی معاملہ قرار دینا بھی یکسر غلط ہے۔ عمار صاحب کے مذکورہ اقتباس یا پیرے میں تین مغالطے یا مغالطہ انگیزیاں ہیں۔ ہماری اس وضاحت سے۔ اِن شاء اللہ۔ اس طُرۂ پُر پیچ وخم کے سارے پیچ وخم نکل گئے ہیں۔ فللہ الحمد۔

اجماعی موقف میں دراڑ ڈالنے کی ناکام سعی

عمار صاحب کا چوتھا پیرا ملاحظہ فرمائیں، جس میں انھوں نے امت کے اس اجماعی مسئلے کو بھی مشکوک ٹھہرانے کی اپنی سی کوشش کی ہے۔ لکھتے ہیں:

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث: 4542؛ الإرواء: ٧/305، علامہ البانی رحمہ اللہ نے بھی اسے حسن قرار دیا ہے۔

''﴿4﴾ عورت کی دیت کے نصف ہونے کا موقف بھی فقہا کا اجماعی موقف نہیں، کیوں کہ صدرِ اول کے دو معروف اصحابِ علم ابوبکر الاصم اور ابن علیہ اس کے قائل نہیں اور فقہ حنبلی کی کشاف القناع میں اسی بنیاد پر اس مسئلے پر اجماع کے دعوے کی تردید کی گئی ہے۔ اسی طرح امام رازی نے اپنی تفسیر میں مذکورہ نقطۂ نظر کو جس اسلوب میں بیان کیا ہے، اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ بھی اس کے حق میں رجحان رکھتے یا کم از کم اسے قابلِ غور ضرور سمجھتے ہیں۔''﴿1﴾

عزیز موصوف کی اس گوہر افشانی سے اجماع کی حیثیت متاثر نہیں ہوتی، اس لیے کہ یہ دونوں شخصیتیں جیسی کچھ ہیں، ان کی وضاحت ہم کر آئے ہیں۔ اسی لیے علما نے ان کی رائے کو قطعاً کوئی اہمیت نہیں دی، بلکہ اس کو ''شاذ'' قرار دیا ہے، یعنی امت کے اجماعی موقف سے بالکل ہٹی ہوئی منفرد رائے، جو اس راہ کے راہرَو کو جہنم میں لے جانے والی بات ہے۔ حدیث میں ہے:

﴿ مَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ ﴾

جیسے آج کل یا ماضی قریب و بعید میں جن لوگوں نے حدِ رجم کا یا اور بعض دینی مُسلّمات کا انکار کیا ہے، ایسے منحرفین اور ضالّین و مضلّین کے اختلاف یا انکار سے نہ اجماع کی حیثیت متاثر ہوسکتی ہے اور نہ مسلّماتِ اسلامیہ سے انحراف کا جواز ثابت ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں اس پر صرف فقہا و اہلِ علم ہی کا اتفاق نہیں ہے کہ جن سے اختلاف کی کوئی گنجایش ہو، بلکہ مرد و عورت کی دیت میں فرق پر اجماعِ صحابہ ہے، جس سے انکار یا انحراف کی قطعاً گنجایش نہیں ہے۔ اجماعِ صحابہ سے انکار کفر کے مترادف ہے۔

کشاف القناع اور تفسیر کبیر کے حوالوں کی حقیقت

عزیز موصوف نے مذکورہ اقتباس میں فقہ حنبلی کی کتاب کے حوالے سے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس میں دعوائے اجماع کی تردید کی گئی ہے۔

قارئین مذکورہ کتاب کی اصل عبارت ملاحظہ فرمائیں اور فیصلہ فرمائیں کہ اس میں صرف اختلاف کا ذکر ہے یا اجماع کی تردید؟

﴿1﴾ الشریعہ، ص: 180

((ودية المرأة) مسلمة كانت أو كافرة (نصف دية رجل من أهل ديتها) حكاه ابن المنذر، رواه ابن عبد البر إجماعاً لما روىٰ عمرو بن حزم (أن النبي ﷺ -قال في كتابه: دية المرأة نصف دية الرجل) لكن حُكي عن ابن علية والأصم: إن ديتها كدية الرجل ـــ) [1]

یہ دو شخص جیسے کچھ ہیں، ان کی وضاحت کی جا چکی ہے، ان کی شاذ رائے کے ذکر سے اجماع کی تردید نہیں ہوتی، نہ اس قسم کے لوگوں کے اختلاف سے اجماع کی حیثیت ہی متاثر ہوتی ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے، جیسے عصرِ حاضر کا ڈی، این، اے ٹیسٹ کی رپورٹ کی شہادت یا عدمِ شہادت کا مسئلہ ہے۔ یہ بالکل ایک جدید مسئلہ ہے۔ عرب وعجم کے تمام علمانے اس کو ایک قرینے اور ضمنی شہادت کے طور پر ماننے کا فتویٰ تو دیا ہے، لیکن اسے زنا کے چار عینی گواہ کا متبادل ماننے سے انکار کیا ہے، کیوں کہ اس سے نصوصِ قرآنی کا، جن میں چار گواہوں کی گواہی کو ضروری قرار دیا گیا ہے، انکار لازم آتا ہے۔

یہ عصرِ حاضر کا ایک اجتہادی مسئلہ ہے اور علمائے اسلام نے نصوصِ شریعت کی روشنی میں اس کا متفقہ فیصلہ کر دیا ہے۔ اس فیصلے یا فتوے کو یقیناً اجماع قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن عمار صاحب سمیت یہ فراہی یا غامدی گروہ اس اجماع کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہے، بلکہ اس سے برملا اختلاف کا اظہار کر رہا ہے۔ ظاہر بات ہے اس منحرف گروہ کے اختلاف سے علمائے اسلام کے ایک اجماعی موقف پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، کیوں کہ علمائے اسلام کا فیصلہ قرآن وحدیث کی نصوصِ صریحہ پر مبنی ہے اور دوسرا موقف نصوصِ شریعت کے انکار یا ان سے انحراف پر مبنی ہے۔ اس لیے اول تو وہ سرے سے قابلِ ذکر ہی نہیں ہے اور اگر اس کا کوئی ذکر بھی کر دے گا تو اس سے اجماعی موقف پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

تفسیر کبیر (امام رازی) کے حوالے کی بھی یہی صورتِ حال ہے۔ اس میں البتہ یہ اضافہ ہے کہ اس میں جہاں فقہا کے موقف کی دلیل پیش کی گئی ہے، وہاں دوسرے موقف کی بھی ''دلیل'' امام رازی نے نقل کر دی ہے۔ اس عبارت کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

---

[1] كشاف القناع :20/6، دارالكتب العلمية

''آٹھواں مسئلہ: اکثر فقہا کا مذہب ہے کہ عورت کی دیت (قتلِ خطا میں) مرد کی دیت سے آدھی ہے اور اصم اور ابن عطیہ نے (عطیہ، کتابت کی غلطی ہے، سب نے عُلَیّہ لکھا ہے) کہا ہے کہ عورت کی دیت، مرد کی دیت کے مثل ہے۔ فقہا کی دلیل ہے کہ سیدنا علی، عمر اور ابن مسعود نے یہی فیصلہ کیا تھا۔ نیز اس لیے بھی کہ میراث اور شہادت میں عورت مرد سے نصف ہے، اسی طرح دیت میں ہے، اور اصم کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿وَ مَنۡ قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـًٔا فَتَحۡرِيۡرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰۤى اَهۡلِهٖۤ﴾ (النساء:92) ''اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک مومن گردن آزاد کرنا اور دیت دینا ہے، جو اس کے گھر والوں کے حوالے کی گئی ہو۔'' اور اس پر اتفاق ہے کہ اس آیت کے حکم میں مرد اور عورت دونوں داخل ہیں تو ضروری ہے کہ اس حکم میں دونوں برابر ہوں، واللہ أعلم''

امام رازی کے ان کی ''دلیل'' پیش کرنے کا فائدہ یہ ہوا کہ اس سے یہ واضح ہو گیا کہ ان دونوں منحرفین کی دلیل بھی بعینہٖ وہی ہے، جو غامدی گروہ سمیت تمام منکرینِ حدیث کی ہے اور وہ ہے رسول اللہ ﷺ کے ''تبیینِ قرآنی'' کے ''منصبِ رسالت'' کا انکار، اور اس کا نتیجہ اُن احادیثِ صحیحہ وصریحہ کا انکار ہے، جن سے قرآن کے عموم کی تخصیص ثابت ہوتی ہے۔ حدِ رجم کے انکار کی بنیاد بھی منصبِ رسالت کا اور احادیث سے قرآن کے عموم کی تخصیص کا انکار ہی ہے۔ ابوبکر اصم نے بھی اسی انحرافی موقف کو اختیار کرتے ہوئے قرآن کے عموم سے استدلال کیا ہے، جس کی وجہ سے عورت کی دیت کے نصف ہونے والی حدیث اور اس پر اجماعِ صحابہ کا اس نے انکار کیا ہے۔ ان دونوں منحرفین کی اس باہم موافقت اور ہم آہنگی پر عمار صاحب سمیت غامدی گروہ بلاشبہ یہ تو کہہ سکتے ہیں ع

متفق گردید رائے بوعلی با رائے من

یا ؎

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز
کبوتر با کبوتر باز با باز

لیکن کیا علمائے اسلام کے لیے انکارِ حدیث پر مبنی یہ ''دلیل'' قابلِ قبول ہو سکتی ہے؟ یا خود امام رازی کو اس

"دلیل" سے اتفاق ہو سکتا ہے؟ اس "دلیل" کی رو سے تو حدِ رجم کا انکار بھی صحیح ہے، جیسا کہ غامدی و فراہی گروہ کر رہا ہے، لیکن کیا امام رازی نے بھی "عمومِ قرآن" والی "دلیل" سے حدِ رجم کا انکار کیا ہے؟ نہیں، ہرگز نہیں۔ وہ ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ﴾ کا حکم عام ہونے کے باوجود، حدیثِ رسول کی وجہ سے اس حکم کو صرف کنوارے زانی کے لیے خاص مانتے ہیں اور اس میں شادی شدہ زانی کو شامل نہیں سمجھتے، بلکہ اس کے لیے رجم کا اثبات کرتے ہیں، جیسا کہ علمائے اسلام کا موقف ہے۔

علاوہ ازیں حدِ رجم کا انکار کرنے والوں میں صرف خوارج کا ذکر کیا ہے۔ نیز ان کے دلائل ذکر کر کے ان کے نہایت معقول جواب دیے ہیں۔ خارجیوں کے یہ دلائل وہی ہیں، جو آج کل سارے منکرینِ حدیث اور فراہی گروہ پیش کر رہا ہے۔ ذرا امام رازی کے بیان کردہ چند خارجی دلائل اور امام رازی کے جوابات ملاحظہ فرمائیں۔

حدِ رجم کے انکار کے لیے خوارج کی دلیل

"﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا﴾ (النور) کا اقتضا یہ ہے کہ ہر قسم کے زانیوں کے لیے کوڑوں کی سزا واجب ہو اور خبرِ واحد سے بعض کے لیے حدِ رجم کو واجب ٹھہرانا، اس سے کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص لازم آتی ہے اور خبرِ واحد سے کتاب اللہ کی تخصیص جائز نہیں ہے، اس لیے کہ کتاب اللہ اپنے متن میں قاطع ہے، جب کہ خبرِ واحد اپنے متن میں غیر قاطع ہے اور مقطوع (قطعی چیز) مظنون (ظنی چیز) پر راجح ہے۔"

علمائے اسلام کا جواب

امام رازی رحمہ اللہ اس کے جواب میں لکھتے ہیں:

"جمہور مجتہدین نے شادی شدہ زانی کے لیے رجم کے وجوب پر اس بات سے دلیل پکڑی ہے کہ تواتر سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ علاوہ ازیں ابوبکر، عمر، علی، جابر بن عبداللہ، ابوسعید خدری، ابوہریرہ، بریدہ اسلمی اور زید بن خالد اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے رجم کی روایات بیان کی ہیں اور انہی میں سے بعض راویوں نے سیدنا ماعز اور لخمیہ و غامدیہ عورت کے رجم کے واقعات بھی بیان کیے ہیں اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "اگر یہ خدشہ نہ ہوتا کہ لوگ کہیں گے کہ عمر نے کتاب اللہ میں اضافہ کر دیا تو میں اس حکمِ رجم کو قرآن میں درج کر دیتا۔"

''خوارج کا یہ کہنا کہ خبرِ واحد سے قرآن کی تخصیص لازم آتی ہے (جو ناجائز ہے)۔'' ہم کہتے ہیں کہ خبرِ واحد کی رَٹ ہی غلط ہے، بلکہ یہ تخصیص خبرِ متواتر سے کی گئی ہے۔ نیز ہم نے اصولِ فقہ میں بیان کیا ہے کہ قرآن کی تخصیص خبرِ واحد سے بھی جائز ہے۔''

آگے ان کے دیگر مزعومات کا بھی ردّ کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے:

''اس آیت کا عموم کوڑوں کی سزا کے وجوب کا متقاضی اور خبرِ متواتر حدِ رجم کے وجوب کی متقاضی ہے اور ان دونوں میں کوئی منافات نہیں، اس لیے جمع و تطبیق ضروری ہے۔''

آگے لکھتے ہیں:

''اکثر مجتہدین اس بات پر متفق ہیں کہ شادی شدہ زانی کو رجم کیا جائے گا اور اسے کوڑوں کی سزا نہیں دی جائے گی اور انھوں نے کئی احادیث سے استدلال کیا ہے۔''

اس کے بعد عہدِ رسالت کے رجم کے واقعات اور احادیث و آثار اس امر کے اثبات میں پیش کیے ہیں کہ زانی محصن کو صرف سنگسار کیا گیا ہے، ان کو کوڑے نہیں مارے گئے۔ [1]

اس تفصیل سے تین باتیں واضح ہیں:

1. امام رازی عمومِ قرآن کی حدیث کے ذریعے سے تخصیص کے قائل ہیں، چاہے وہ متواتر ہو یا آحاد۔ اس لیے ان کے اصم کی نصف دیت کے انکار میں ان کے عموم کی دلیل بیان کرنے سے قطعاً ثابت نہیں ہوتا کہ امام رازی کے نزدیک اس کی اس ''دلیل'' میں کوئی وزن ہے یا ان کا رجحان اس بوگس دلیل کی وجہ سے اس کی طرف ہو گیا ہے یا وہ اس کے موقف کو غور و فکر کے قابل سمجھتے ہیں۔

2. قرآن کی ''عظمت'' کے نام پر احادیث کا انکار، خوارج کا شیوہ رہا ہے، علمائے اسلام اس کے کبھی قائل نہیں رہے۔

3. حدِ رجم کا انکار بھی صرف خوارج نے کیا ہے اور ان کے ''دلائل'' بھی بعینہٖ وہی ہیں، جس کی جگالی آج کل غامدی، اصلاحی، فراہی اور ان کے ریزہ چین کر رہے ہیں۔ فتشابهت قلوبهم۔

---

[1] التفسیر الکبیر: 8/305-306

بہر حال اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ مذکورہ دو منحرفین کی بے بنیاد انحرافی رائے سے امت کے اجماعی موقف پر قطعاً کوئی اثر نہیں پڑتا۔

نظریاتی کونسل کی رائے کا حوالہ؟ ''میٹھا میٹھا ہپ، کڑوا کڑوا تھو''

عمار صاحب کا اس سلسلے کا پانچواں اور آخری پیرا ملاحظہ ہو، ان کے ترکش کا یہ تیر بھی رائیگاں ہی گیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''⑤ پاکستان میں بھی قصاص و دیت کا جو قانون نافذ کیا گیا ہے، اس میں مرد و عورت کی دیت میں فرق نہیں کیا گیا، جب کہ یہ قانون تمام مکاتبِ فکر کے جید علمائے کرام کی مشاورت کے بعد نافذ کیا گیا ہے اور اسے مذہبی جماعتوں کی عمومی تائید حاصل ہے۔''[1]

عمار صاحب سے ہمارا سوال ہے کہ کیا وہ اسلامی نظریاتی کونسل کی ''استنادی حیثیت'' کے قائل ہیں؟ یعنی اس کی رائے ان کے نزدیک حتمی اور قطعی ہے، جس سے اختلاف کی گنجائش نہیں؟

اگر اس کا جواب اثبات میں ہے، یعنی ان کے نزدیک کونسل کی رائے تنقید سے بالا ہے تو پھر انھوں نے کونسل کی اس رائے کو اپنے نقد و نظر کا موضوع کیوں بنایا ہے جس میں اس نے ڈی، این، اے کی رپورٹ کو زنا کے چار عینی گواہوں کے متبادل ماننے سے انکار کیا ہے؟

اگر ان کے نزدیک کونسل کی رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے تو پھر نصف دیت والی رائے میں ان کے موقف کا حوالہ کیوں کر معتبر مانا جا سکتا ہے؟ یا عمار صاحب کے لیے اس کے حوالے کا کیا جواز ہے؟ کیا یہ ''میٹھا میٹھا ہَپ اور کڑوا کڑوا تھُو'' کا مصداق نہیں؟

کیسی عجیب بات ہے کہ کونسل کی وہ رائے جو ڈی، این، اے ٹیسٹ کی رپورٹ کے بارے میں اس نے دی ہے، جو عصرِ حاضر کے تمام علمائے اسلام کی رائے کے مطابق اور اس اعتبار سے اجماعِ امت کی مظہر ہے، وہ تو غلط اور نا قابلِ تسلیم ہے، لیکن قصاص و دیت کے بارے میں اس کا فیصلہ ان کے لیے قابلِ قبول اور معتبر ہے، جس پر علمائے اسلام کا اتفاق ہی نہیں ہے اور جس وقت اس کو نافذ کیا گیا تھا، متعدد علما نے اس وقت مرد و عورت کی

---

① الشریعہ، ص: 180

دیت (قتلِ خطا میں) نصف قرار نہ دینے کو ہدفِ تنقید بنایا تھا۔ راقم نے بھی اس دَور میں قصاص و دیت کے قانون کی زیرِ بحث دفعہ کے خلاف "الاعتصام" لاہور میں ایک مضمون لکھا تھا، اور بھی بعض علما نے لکھا تھا۔ یوں یہ قانونِ قصاص و دیت اس وقت زیرِ بحث و تنقید رہا۔

عورت کی نصف دیت کے بارے میں چند ضروری وضاحتیں

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب جب یہ مسئلہ پھر "الشریعہ" کے صفحات پر آ گیا ہے تو مسئلے کی اصل نوعیت، اس کی حکمت اور اس کے بارے میں پیدا کردہ شکوک و شبہات کی وضاحت کر دی جائے، تاکہ علمائے اسلام کے اجماعی موقف کی حقانیت و صداقت مزید واضح ہو جائے۔

مسئلے کی نوعیت

مختصراً مسئلے کی نوعیت یہ ہے کہ بطورِ غلطی اگر کوئی مسلمان عورت قتل ہو جائے تو اس کی دیت مرد سے نصف ہوگی۔ قتلِ عمد کا حکم اس سے مختلف ہے اور اس میں مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس میں اولاً قصاص ہے، اگر قصاص کے بجائے دیت پر مصالحت ہو جائے تو پوری دیت ادا کرنا ضروری ہوگا۔

شرعی دلائل

یہ فرق کیوں ہے؟ اس کے شرعی دلائل گزر چکے ہیں۔ اس میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے، آثارِ صحابہ اور خلفائے راشدین کے فیصلے اور صحابہ کا اجماع ہے۔ پھر اُمتِ مسلمہ کے علما و فقہا کا بھی اتفاق ہے۔

نصف دیت کی حکمت و مصلحت

جہاں تک انسانی شرف و تکریم کا معاملہ ہے، اسلام میں مرد و عورت کے درمیان کوئی تفریق نہیں ہے۔ اسلام ہی وہ پہلا مذہب ہے، جس نے انسانی معاشرے میں عورت کی عزت اور اس کے مقام و منصب کا تحفظ اور اس کی قدر و منزلت کا اعتراف کیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ واقعہ بھی ہے کہ اسلام اس مساواتِ مرد و زن کا قائل نہیں ہے، جو اس وقت مغرب میں عام ہے۔ اسی لیے تکریمِ انسانیت کا مفہوم دونوں جگہ یکساں نہیں ہے۔ مغرب کے نزدیک جو چیز بھی عین تکریمِ نسوانیت ہے، اسلام کے نزدیک وہ عین تذلیلِ نسوانیت ہے۔ اسی طرح اسلام میں

تکریمِ نسوانیت کے لیے، جو جو حدود وضوابط تجویز کیے گئے ہیں، ہوسکتا ہے وہ مغرب کے نزدیک استخفافِ نسوانیت کا باعث ہوں۔

مثلاً: اسلام میں عورت کے لیے پردہ انتہائی ضروری ہے، مرد وزن کے بے محابا اختلاط کی اسلام میں کوئی گنجایش نہیں ہے۔ مغربی ذہن اسلام کی اس ہدایت پر ناک بھوں چڑھاتا ہے اور اسے (نعوذ باللہ) عورت کی تذلیل قرار دیتا ہے، لیکن اسلام کی نظر میں یہ عورت کی تذلیل نہیں، اس کی یہ عین عزت ہے اور بے پردگی میں، جسے مغربی ذہن عورت کی عزت قرار دیتا ہے، عورت کی تذلیل وتحقیر ہے۔

اسی طرح اسلام نے مرد وعورت کی، ایک دوسرے سے مختلف، فطری صلاحیتوں کی بنا پر دونوں کا دائرہ کار بھی ایک دوسرے سے مختلف رکھا ہے۔ مرد کو معاشی ذمے داریوں کا کفیل بنایا ہے اور عورت کو اس معاشی کفالت سے آزاد رکھا ہے۔ یہ صرف مرد کی ذمے داری ہے کہ وہ گھر سے باہر محنت مزدوری کرے، کارخانوں اور دفتروں میں ملازمت کرے اور معاشی تگ ودَو میں حصہ لے اور عورت گھر کی چار دیواری کے اندر امورِ خانہ داری کے فرائض انجام دے۔ یہ الگ الگ دائرۂ کار ان فطری صلاحیتوں کے مطابق ہے، جن کی وجہ سے مرد وعورت کی تخلیق ہوئی ہے اور اسی میں ان کی عزت وتکریم ہے۔

اسی بنیاد پر میراث میں عورت کا حصہ مرد کے مقابلے میں نصف ہے، کیوں کہ معاشی کفالت کے لیے مرد کو مال ودولت کی جتنی ضرورت ہے، عورت کو نہیں۔ اسلام کا یہ اصول قیامت تک کے لیے ہے، اس میں تبدیلی کی کوئی گنجایش نہیں۔ اب چاہے معاملہ کتنا ہی برعکس ہوجائے اور عورتیں مردوں کے دوش بدوش معاشی دوڑ میں خواہ کتنی ہی سرگرمی سے حصہ لیں اور کارخانے اور دفاتر چاہے عورتوں کے دم قدم سے کتنے ہی پررونق ہوجائیں، لیکن میراث میں عورت کا حصہ پھر بھی مرد کے حصے سے نصف ہی رہے گا، کیوں کہ معاشی سرگرمیوں میں عورتوں کی شرکت ہی اصولی طور پر سرے سے غلط ہے اور اسلام کے خلاف ہے۔ (بعض انفرادی صورتوں میں بطورِ مجبوری عورتوں کی ملازمت الگ بات ہے، جس کی گنجایش محدود دائرے میں موجود ہے)

عورت کی نصف دیت میں وہی علت ہے، جو میراث کے نصف حصے میں ہے، یعنی چوں کہ مرد کے قتل کیے جانے کی صورت میں ایک پورا خاندان اپنے کفیل سے محروم ہوجاتا ہے، اس لیے خاندان کی کفالت کے نقطۂ نظر

سے اس کی پوری دیت ضروری ہے، جب کہ عورت کے قتل کیے جانے کی صورت میں ایسی مالی مشکل پیش نہیں آتی، اس لیے اس کی نصف دیت قطعاً غیر معقول نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں نصف دیت کے پیچھے قطعاً یہ جذبہ کارفرما نہیں ہے کہ، نعوذ باللہ، عورت حقیر ہے یا وہ نصف انسان ہے، اس لیے اس کی دیت بھی نصف ہے، بلکہ اس میں وہی علت یا حکمت و مصلحت مضمر ہے، جو میراث میں پائی جاتی ہے، جس میں عورت کی تحقیر کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔

بعض شکوک وشبہات کا ازالہ

ایک بزرگ نے بہت عرصہ قبل ایک مضمون میں، عورتوں کے مسئلے میں مغربی ذہن کی حمایت کرتے ہوئے علمائے کرام سے اپیل کی تھی کہ وہ عورتوں کے بارے میں ''حرفیت پسندی'' سے الگ ہو کر عورتوں کے حقوق و فرائض کے مسئلے کو وسیع تر انسانی بنیادوں پر حل کریں، ورنہ خطرہ ہے کہ ان کے طرزِ عمل سے عورتوں کے دلوں میں اسلام کے بارے میں شکوک وشبہات پیدا ہو جائیں گے۔ [1]

یہ مضمون عورت کی پوری دیت کی حمایت کے ضمن میں ہی لکھا گیا تھا، اور اس میں یہ اپیل کی گئی تھی۔ ہمارے خیال میں علمائے کرام سے یہ اپیل غلطی ہائے مضامین کی آئینہ دار ہے۔ اس میں:

اولاً: علمائے کرام کو علم و فہم سے عاری اور حکمت و دانش سے بے بہرہ باور کرایا گیا ہے۔

ثانیاً: عورتوں کے حقوق و فرائض کو حل طلب بتلایا گیا ہے۔

ثالثاً: ''حرفیت پسندی'' سے الگ ہو کر سوچنے کی دعوت دے کر نصوصِ شریعت میں تبدیلی کی گنجایش نکالی گئی ہے۔

رابعاً: عورتوں کے اندر غلط جذبات کی آبیاری کی گئی ہے۔

ہمارے خیال میں بزرگ مرحوم کی یہ باتیں متجددین کی حمایت اور بے جا خوش فہمی ہے۔ کاش ایسی باتیں ان کے قلم سے نہ نکلتیں۔ چند علما کے علم و فہم کو تو متہم کیا جا سکتا ہے، انھیں حکمت و دانش سے بے بہرہ بھی ثابت کیا جا سکتا ہے، لیکن جہاں مسئلہ نصِ شرعی اور اجماعِ صحابہ کا ہو اور اقلیت و اکثریت سے قطع نظر پوری امت کے علما و فقہا کا بھی ہو، وہاں یہ بحث جچتی نہیں۔ یہاں پوری امت کے (صحابہ سمیت) فقہا کو بے دانش سمجھنے کے بجائے اگر آج کل

---

[1] روزنامہ ''نوائے وقت'' لاہور (13 اکتوبر 1984ء)

کے متجددین کی دانشِ افرنگی ہی کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا جائے تو زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ نبی اکرم ﷺ کی حدیث ہے:

(إِنَّ اللّٰهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلٰى ضَلَالَةٍ)[1]

"اللہ تعالیٰ میری امت کو کسی گمراہی پر جمع نہیں کرے گا۔"

2 عورتوں کے حقوق وفرائض بھی آج سے چودہ سو سال پہلے متعین کر دیے گئے ہیں اور آج بھی جب تک عورتوں کو ان حقوق وفرائض کا پابند نہیں بنایا جائے گا، اصلاحِ احوال کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ اس لیے مسئلہ عورت کے حقوق وفرائض کا حل کرنا نہیں ہے، بلکہ اسے اسلام کے متعین کردہ حقوق وفرائض کا پابند بنانا اور اس کے مطابق عمل درآمد کرانا ہے۔

3 "حرفیت پسندی" سے الگ ہو کر سوچنے کی دعوت دینا، انتہائی گمراہی کا راستہ ہے۔ ایسے ہی لوگوں نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ عورت کو نصف میراث کے بجائے مرد کے مساوی حصہ ملنا چاہیے۔ ایسے "اجتہاد" کے مقابلے میں "حرفیت پسندی" قابلِ تعریف ہے، جس میں نصوصِ شریعت سے انحراف نہ ہو۔

4 جہاں تک اس اندیشے کا تعلق ہے کہ عورت کی نصف دیت پر اصرار کرنے کی وجہ سے عورتوں کے اندر اسلام کے خلاف شکوک وشبہات پیدا ہو جائیں گے تو یہ بات بھی غلط ہے، کیوں کہ چودہ سو سال سے اسلام میں عورت کا حصۂ میراث مرد کے حصۂ میراث سے نصف چلا آرہا ہے۔ نصف دیت میں تو سرے سے عورت کی کوئی حق تلفی ہی نہیں ہے۔ عورت کے قتل کر دیے جانے کی صورت میں جو دیت جن ورثا کو ملے گی، وہ اس کے والدین، بھائی یا خاوند وغیرہ ہی ہوں گے، عورت کا اس میں کیا نقصان ہے؟ یا اس کی بے حرمتی کا اس میں کیا پہلو ہے؟ اگر عورتوں کے اندر شکوک وشبہات پیدا ہو سکتے ہیں تو مسئلۂ میراث کی وجہ سے ہو سکتے ہیں، مسئلہ دیت کی وجہ سے نہیں۔ الحمد للہ! مسلمان عورتوں کے اندر مسئلۂ میراث کی وجہ سے آج تک اسلام کے خلاف شکوک وشبہات پیدا نہیں ہوئے، کیوں کہ وہ سمجھتی ہیں کہ اس میں جو حکمت ومصلحت ہے، وہ بالکل صحیح ہے۔ اب اگر کسی "انگریزی خواں" عورت کے اندر ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں تو جو جواب مسئلۂ میراث کے سلسلے میں دیا جائے گا، نصف دیت کے سلسلے میں پیدا ہونے والے شبہے کا جواب بھی وہی ہوگا۔

---

[1] سنن الترمذي، كتاب الفتن، رقم الحديث:2167

عورت کے لیے حقِ طلاق

اس عنوان کے تحت عمار صاحب نے لکھا ہے:

''عورت کے لیے مرد کے مساوی اور مطلق حقِ طلاق کی بات میرے نزدیک شرعی ترجیحات کے منافی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ حق مرد کو﴿وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾(البقرۃ:228) کی تصریح کے ساتھ دیا ہے۔ اس تناظر میں راقم نے لکھا ہے:

''اگر آپ مطلق طور پر عورت کو حقِ طلاق دے دیں تو جو سوئے استعمال آپ مرد کی طرف روکنا چاہتے ہیں، اس کا امکان عورت کی طرف بھی ہے۔ اگر خاتون کو آپ علی الاطلاق، بالکل (Absolute Right) دے دیتے ہیں کہ وہ جب چاہے مرد سے الگ ہو جائے تو رشتۂ نکاح کی وہ اصل ہیئت بھی قائم نہیں رہے گی جو اللہ نے قائم کی ہے اور غلط استعمال کی مثالیں بھی خواتین کی طرف سے زیادہ سامنے آئیں گی۔''[1]

مرد کے حقِ طلاق، بلکہ صرف اس کا حق ہونے کے بارے میں عزیز موصوف کی یہ وضاحت شریعتِ اسلامیہ کی بالکل صحیح توجیہ ہے۔ کاش وہ اسی توجیہ تک ہی محدود رہتے۔ لیکن یہاں بھی حسبِ سابق وہ تضاد ہی کا شکار ہیں۔ اس لیے اگلے پیرے میں وہ مرد کے اس حقِ طلاق کی نفی کر دیتے ہیں۔

لکھتے ہیں:

''البتہ عملی مشکلات و مسائل کے تناظر میں خواتین کو بعض شرائط کے ساتھ محدود دائرے میں شوہر کے ساتھ حقِ طلاق میں شریک کرنے کی گنجائش فقہا کے ہاں ہمیشہ تسلیم کی گئی ہے۔''

اس کے بعد انھوں نے اپنا یہ موقف قدرے تفصیل سے پیش کیا ہے:

''عورت نکاح کے وقت طلاق کا حق مانگ سکتی ہے، لیکن عام حالات میں یہ خاوند کی رضامندی سے مشروط

[1] الشریعہ: ص:186

ہے کہ وہ بیوی کو حقِ طلاق تفویض کرتا ہے یا نہیں کرتا؟ قانون اس کو پابند نہیں کرتا۔''

اس کے بعد وہ مزید آگے بڑھتے ہوئے ایسے قانون بنانے کی بھی حمایت کرتے ہیں کہ جس کی رُو سے ''ہر نکاح کے موقع پر خاوند اپنا حقِ طلاق ان ان شرائط کے ساتھ بیوی کو دے دے تو میرے نزدیک فقہی طور پر اس کی گنجایش موجود ہے۔''

مزید فرماتے ہیں:

''مثال کے طور پر یہ شرط لگائی جا سکتی ہے کہ بیوی اگر کسی موقع پر یہ مطالبہ کرے کہ مجھے طلاق چاہیے اور بیوی کا باپ یا سرپرست یا خاندان کا کوئی دوسرا ذمے دار آدمی اس مطالبے کی توثیق کر دے کہ ہاں اس کا مطالبہ بجا ہے تو پھر خاوند پابند ہوگا۔''[1]

ہماری گزارشات

اس سلسلے میں ہماری گزارشات حسبِ ذیل ہیں:

1 یہ ساری درازنفسی اس مفروضے پر قائم ہے کہ اللہ تعالیٰ کا صرف مرد کو حقِ طلاق دیتے وقت، اس کے علمِ کامل و محیط میں یہ بات نہیں آسکی کہ بعض دفعہ عورت کو ایسی ''عملی مشکلات و مسائل'' کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے کہ عورت کے لیے طلاق لینا ناگزیر ہو جائے۔ لیکن (نعوذ باللہ) اللہ نے اپنی لاعلمی کی وجہ سے اس کا کوئی حل اس دینِ اسلام میں، جس کی کاملیت کا اعلان بھی اس نے فرمایا ہے، نہیں بتلایا۔ اب عمار صاحب سمیت حنفی علما کو اس کا حل نکالنے کی سعی کرنی پڑ رہی ہے۔

ہم پوچھتے ہیں: کیا یہ دونوں باتیں صحیح ہیں:

(۱) اللہ کو مستقبل میں عورت کو پیش آنے والی مشکلات اور مسائل کا علم نہیں تھا؟

(۲) اس لیے دینِ اسلام میں اس کا کوئی حل بھی نہیں بتلایا گیا ہے؟

اور اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو جس طرح (مَا كَانَ) کا علم ہے، وہ (مَا يَكُوْنُ) کا علم بھی رکھتا ہے اور اس نے دینِ اسلام کی کاملیت ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾ (المائدۃ:3) ''آج میں نے

[1] الشریعہ، ص:186

تمھارے لیے تمھارا دین کامل کر دیا۔'' کا جو اعلان فرمایا ہے، وہ بھی بالکل درست ہے اور عمار صاحب اور دیگر ان کے ہم مسلک علما مسلمان عورت کو اس کی مشکلات سے نکالنے کے لیے نئے نئے حل تلاش کرنے میں پیچاں و غلطاں ہیں، اس کی قطعاً ضرورت ہی نہیں ہے۔

الحمدللہ شریعتِ اسلامیہ نے جس طرح مرد کو حقِ طلاق دیا ہے اور عورت کو نہیں دیا، لیکن اس نے مطلقاً عورت کو صرف مرد کے رحم و کرم پر بھی نہیں چھوڑا ہے، بلکہ ناگزیر صورت میں عورت کے لیے اپنے ناپسندیدہ خاوند، یا حقوقِ زوجیت کو ادا کرنے سے قاصر مرد سے چھٹکارا حاصل کرنے کا حق بھی عورت کو دیا ہے۔ وہ اس کو استعمال کرتے ہوئے علاحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ اسلام کا بتلایا ہوا وہ حل کیا ہے؟ ہم آگے وہ حل بتلائیں گے۔

اس حلّ شرعی کا نام لیتے ہوئے جس طرح دوسرے حنفی علما گریز کرتے ہیں، عمار صاحب بھی اس کا نام اپنی نوکِ قلم پر لانے سے مکمل پرہیز کر رہے ہیں۔ (اس کا نام بھی عن قریب آپ پڑھیں گے)۔

2 اس گریز پائی یا پرہیز گاری کی وجہ فقہی جمود ہے۔ ہمارا خیال تھا کہ شاید عمار صاحب میں اتنا فقہی جمود نہیں ہوگا، وہ تو غامدی صاحب کے حلقۂ تلمذ میں آنے کے بعد اتنے بے باک ہو گئے ہیں کہ ان کی فکری ہم آہنگی میں نصوصِ صریحہ سے انحراف یا ان میں معنوی تحریف کرنے میں بھی ان کو کوئی باک نہیں ہے، لیکن تعجب ہے کہ وہ اس زیرِ بحث مسئلے میں فقہ حنفی کے تنگنائے سے نکلنے کی اپنے اندر جرأت پیدا نہیں کر سکے، جب کہ بوقتِ ضرورت عورت کا خاوند سے علاحدگی کا طریقہ قرآن و حدیث کی نصوصِ صریحہ سے ثابت ہے، لیکن چوں کہ حنفی فقہ میں اس کو تسلیم نہیں کیا گیا ہے، اس لیے وہ اس کا ''نیا حل'' تلاش کرنے کے لیے تو ہاتھ پیر مار رہے ہیں، لیکن ان کو یہ توفیق نہیں مل رہی ہے کہ وہ اپنے حل کے بجائے، اللہ اور رسول کا بتلایا ہوا حل تسلیم کر لیں۔

3 عورت کے لیے مطلوب حق یا حل جب اللہ نے خود ہی اپنے کلام قرآنِ مجید میں نازل فرما دیا ہے، اس کو چھوڑ کر اس کا متبادل حل تلاش کرنا، کیا یہ شریعت سازی اور ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ اللَّهُ﴾ (الشوریٰ:21) ''یا ان کے لیے کچھ ایسے شریک ہیں، جنھوں نے ان کے لیے دین کا وہ طریقہ مقرر کیا ہے، جس کی اللہ نے اجازت نہیں دی'' کا مصداق نہیں؟

4 جو حق اللہ نے صرف مرد کو دیا ہے، عورت کو نہیں دیا اور اس کی حکمت و مصلحت بھی واضح ہے، جو خود عمار

صاحب کو بھی تسلیم ہے۔ پھر اس مردانہ حق کو مرد سے چھین کر عورت کو کس طرح تفویض کیا جا سکتا ہے؟ اور اللہ کی اس نہایت حکیمانہ تقسیم کو بدلنے کا حق علما و فقہا کو کس طرح دیا جا سکتا ہے، جس کے نتیجے میں مرد محکوم اور عورت حاکم بن جائے؟ پھر تو قرآن کی آیات ﴿اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ﴾ (النساء: 34) اور ﴿وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة:228) کو کم از کم اس مسئلے میں (النساء قوامات علی الرجال) اور (وللنساء علی الرجال درجة) میں تبدیل کرنا پڑے گا!!

اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ علما و فقہا کو اجتہاد کا حق حاصل ہے اور ان کے اجتہادی مسئلے کو شریعت سازی نہیں کہا جاتا، بلکہ وہ شرعی حکم ہی قرار دیا جاتا ہے۔ یہ بات بالکل درست ہے، لیکن اجتہاد کی اجازت یا حق منصوص مسائل میں ہرگز نہیں ہے۔ امرِ منصوص میں اجتہاد یا اس سے انحراف، سراسر گمراہی اور شریعت سازی ہی ہے، جس کا حق کسی کو حاصل نہیں ہے۔

بہر حال ہمارا موقف یہ ہے، جو قرآن و حدیث کے واضح دلائل سے ثابت ہے کہ عورت کو طلاق کا حق تفویض نہیں کیا جا سکتا۔ نہ نکاح کے وقت اور نہ کسی اور موقعے پر۔ اگر کسی نے یہ حقِ طلاق عورت کو دے دیا اور عورت نے اسے استعمال کرتے ہوئے خاوند کو طلاق دے دی تو یہ طلاق نہیں ہوگی۔ طلاق کا حق صرف مرد کو حاصل ہے۔ یہ حق اللہ نے صرف مرد ہی کو عطا کیا ہے، اسے پوری امت مل کر بھی عورت کی طرف منتقل کرنے کی مجاز نہیں ہے۔ بنا بریں عمار صاحب کا اپنے آخری پیرے میں یہ کہنا:

> ''قانونی طور پر لازم کر دیا جائے یا یہ قرار دیا جائے کہ اگر عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے تو ایک مخصوص مدت کے اندر شوہر بیوی کو مطمئن کرنے یا اُسے طلاق دینے کا پابند ہوگا، ورنہ طلاق از خود واقع ہو جائے گی۔''[1]

بے بنیاد اور شریعت سازی ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خود ہی اس قسم کی صورتوں میں عورت کو مرد کے حقِ طلاق کے مقابلے میں خلع کا حق عطا کیا ہے، جس کے ذریعے سے وہ خاوند سے طلاق کا مطالبہ کر کے طلاق لے سکتی ہے۔ خاوند اس کا یہ جائز مطالبہ تسلیم نہ کرے تو عدالت یا پنچایت یہ نکاح فسخ کر کے عورت کو اس سے آزاد کر

[1] الشریعہ، ص:186

دے گی۔ اس کو خلع کہتے ہیں اور خلع کا یہ حق شریعتِ اسلامیہ نے عورت کو دیا ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے کسی دوسرے حل کی نہ ضرورت ہے اور نہ اس کی اجازت ہی ہے۔

حقِ خلع اور اس کے شرعی دلائل

لیکن بدقسمتی سے پاکستان کے نکاح فارم میں بھی تفویضِ طلاق کی شق شامل ہے اور اکثر علما بھی اس کے جواز کے قائل ہیں، حتی کہ اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی اس کا جواز تسلیم کر لیا ہے۔ نیز عورت کے حقِ خلع کا بھی انکار کیا ہے۔[1] جب کہ نکاح نامے میں تفویضِ طلاق کی یہ شق شریعتِ اسلامیہ کے خلاف ہے۔ اس لیے اب یہ موضوع زیرِ بحث آ ہی گیا ہے تو ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ قدرے تفصیل سے اس پر روشنی ڈالیں اور شرعی دلائل سے اس کے مختلف پہلوؤں کی وضاحت کریں۔ یہ دلائل حسبِ ذیل ہیں:

اسلام میں طلاق کا حق صرف مرد کو دیا گیا ہے، عورت کو نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت مرد کے مقابلے میں زود رنج، زود مشتعل اور جلد بازی میں جلد فیصلہ کرنے والی ہے۔ نیز عقل اور دور اندیشی میں کمزور ہے۔ عورت کو بھی حقِ طلاق دیے جانے کی صورت میں یہ اہم رشتہ جو خاندان کے استحکام و بقا اور اس کی حفاظت و صیانت کے لیے بڑا ضروری ہے، تارِ عنکبوت سے زیادہ پائیدار ثابت نہ ہوتا۔ علمائے نفسیات بھی اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل راقم کی کتاب ''خواتین کے امتیازی مسائل'' (مطبوعہ دارالسلام) میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

اگر عورت کو بھی طلاق کا حق مل جاتا تو وہ اپنا یہ حق نہایت جلد بازی یا جذبات میں آ کر استعمال کر لیا کرتی اور اپنے پیروں پر آپ کلہاڑی مار لیا کرتی۔ اس سے معاشرتی زندگی میں جو بگاڑ اور فساد پیدا ہوتا، اس کا تصور ہی نہایت روح فرسا ہے۔ اس کا اندازہ آپ مغرب اور یورپ کی ان معاشرتی رپورٹوں سے لگا سکتے ہیں، جو وہاں عورتوں کو حقِ طلاق مل جانے کے بعد مرتب اور شائع ہوئی ہیں۔

ان رپورٹوں کے مطالعے سے اسلامی تعلیمات کی حقانیت کا اور عورت کی اس کمزوری کا اثبات ہوتا ہے، جس کی بنا پر مرد کو تو حقِ طلاق دیا گیا ہے، لیکن عورت کو یہ حق نہیں دیا گیا۔ عورت کی جس زود رنجی، سریع الغضبی، ناشکرے پن اور جذباتی ہونے کا ہم ذکر کر رہے ہیں، احادیث سے بھی اس کا اثبات ہوتا ہے۔ ایک حدیث میں

---

[1] روزنامہ ''ایکسپریس'' لاہور، روزنامہ ''آواز'' لاہور: 28 مئی 2015

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

﴿ وَ رَأَيْتُ النَّارَ فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا النِسَآءُ يَكْفُرْنَ، قِيْلَ: أَيَكْفُرْنَ بِاللّٰهِ؟ قَالَ: يَكْفُرْنَ الْعَشِيْرَ وَيَكْفُرْنَ الْإِحْسَانَ لَوْ أَحْسَنْتَ إِلٰى إِحْدَاهُنَّ الدَّهْرَ ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا، قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ مِنْكَ خَيْراً قَطُّ ﴾[1]

''میں نے جہنم کا مشاہدہ کیا تو اس میں اکثریت عورتوں کی تھی (اس کی وجہ یہ ہے کہ) وہ ناشکری کا ارتکاب کرتی ہیں۔ پوچھا گیا: کیا وہ اللہ کی ناشکری کرتی ہیں؟ آپ نے فرمایا: (نہیں) وہ خاوند کی ناشکری اور احسان فراموشی کرتی ہیں۔ اگر تم عمر بھر ایک عورت کے ساتھ احسان کرتے رہو، پھر وہ تمھاری طرف سے کوئی ایسی چیز دیکھ لے، جو اسے ناگوار ہو تو وہ فوراً کہہ اُٹھے گی کہ میں نے تو تیرے ہاں کبھی بھلائی اور سکھ دیکھا ہی نہیں۔''

جب ایک عورت کی افتادِ طبع اور مزاج ہی ایسا ہے کہ وہ عمر بھر کے احسان کو مرد کی کسی ایک بات پر فراموش کر دیتی ہے تو اسے اگر حقِ طلاق مل جاتا تو آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کس آسانی کے ساتھ وہ اپنا گھر اُجاڑ لیا کرتی؟

عورت کی اس کمزوری، کم عقلی اور زود رنجی ہی کی وجہ سے مرد کو اس کے مقابلے میں صبر وضبط، تحمل اور قوتِ برداشت سے کام لیتے ہوئے عورت کے ساتھ نباہ کرنے کی تاکید کی گئی ہے، کیوں کہ عورت کی یہ کمزوریاں فطری ہیں۔ کسی مرد کے اندر یہ طاقت نہیں کہ وہ قوت کے زور سے ان کمزوریوں کو دور کر کے عورت کو سیدھا کر دے یا سیدھا رکھ سکے۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

﴿ اِسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيْمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ﴾[2]

''عورتوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے کی وصیت مانو، عورت پسلی سے پیدا کی گئی ہے اور سب سے زیادہ کجی اوپر کی پسلی میں ہوتی ہے، پس اگر تم اسے سیدھا کرنے لگو گے تو اسے توڑ دو گے اور یوں ہی چھوڑ دو گے تو

[1] صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب كفران العشير۔۔۔، رقم الحديث (29)

[2] صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم و ذريته، رقم الحديث :3331

کجی باقی رہے گی، پس عورتوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے کی وصیت قبول کرو۔‘‘

شارح بخاری حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

’’مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ عورت کے مزاج میں کجی (ٹیڑھا پن) ہے (جو ضد وغیرہ کی شکل میں بالعموم ظاہر ہوتی رہتی ہے) پس اس کمزوری میں اسے معذور سمجھو، کیوں کہ یہ پیدائشی ہے، اسے صبر اور حوصلے سے برداشت کرو اور ان کے ساتھ عفو و درگزر کا معاملہ کرو۔ اگر تم انھیں سیدھا کرنے کی کوشش کرو گے تو ان سے فائدہ نہیں اُٹھا سکو گے، جب کہ ان کا وجود انسان کے سکون کے لیے ضروری ہے اور کشمکشِ حیات میں ان کا تعاون ناگزیر ہے، اس لیے صبر کے بغیر ان سے فائدہ اُٹھانا اور نباہ ناممکن ہے۔‘‘[1]

بہر حال عورت کی یہی وہ فطری کمزوری ہے، جس کی وجہ سے اللہ نے مرد کو حقِ طلاق دیا ہے، لیکن عورت کو نہیں دیا۔ عورت کا مفاد ایک مرد سے وابستہ اور اس کی رفیقۂ حیات بن کر رہنے ہی میں ہے نہ کہ گھر اُجاڑنے میں، اور عورت کے اس مفاد کو عورت کے مقابلے میں مرد ہی صبر وضبط اور حوصلہ مندی کا مظاہرہ کر کے زیادہ ملحوظ رکھتا اور رکھ سکتا ہے۔

بنابریں اسلام کا یہ قانونِ طلاق بھی عورت کے مفاد ہی میں ہے، گو عورت آج کل پروپیگنڈے کا شکار ہو کر اس کی حکمت کو سمجھنے سے قاصر ہے۔

مرد کے حقِ طلاق کے مقابلے میں عورت کے لیے حقِ خلع

تاہم اسلام چوں کہ دینِ فطرت اور عدل وانصاف کا علم بردار ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس دوسرے پہلو کو بھی ملحوظ رکھا ہے کہ کسی وقت عورت کو بھی مرد سے علاحدہ ہونے کی ضرورت پیش آسکتی ہے، جیسے: خاوند نامرد ہو، وہ عورت کے جنسی حقوق ادا کرنے پر قادر نہ ہو یا وہ نان ونفقہ ادا کرنے پر قادر نہ ہو، یا قادر تو ہو، لیکن بیوی کو مہیا نہ کرتا ہو، یا بلا وجہ اس پر ظلم وستم یا مار پیٹ سے کام لیتا ہو، یا عورت اپنے خاوند کو ناپسند کرتی اور محسوس کرتی ہو کہ وہ اس کے ساتھ نباہ یا اس کے حقوقِ زوجیت ادا نہیں کر سکتی۔

ان صورتوں یا ان جیسی دیگر صورتوں میں عورت خاوند کو یہ پیشکش کر کے کہ تو نے مجھے جو مہر اور ہدیہ وغیرہ دیا

---

[1] فتح الباری: 315/9، مطبوعہ دار السلام

ہے، وہ میں تجھے واپس کر دیتی ہوں تو مجھے طلاق دے دے۔ اگر خاوند اس پر رضا مند ہو کر اسے طلاق دے دے تو ٹھیک ہے، لیکن اگر خاوند ایسا نہیں کرتا تو اسلام نے عورت کو یہ حق دیا ہے کہ وہ عدالت یا پنچایت کے ذریعے سے اس قسم کی صورتوں میں خاوند سے گلوخلاصی حاصل کر لے، اس کو خلع کہتے ہیں۔ یہ قرآنِ کریم اور احادیثِ نبویہ سے ثابت ہے، اس کی تفصیل یہاں ممکن نہیں، راقم کی کتاب ''خواتین کے امتیازی مسائل'' میں اس کے دلائل تفصیل سے مذکور ہیں۔

عورت کے اس حقِ خلع کی موجودگی میں اس بات کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ نکاح کے موقعے پر مرد اپنا حقِ طلاق عورت کو تفویض کرے، کیوں کہ اسلام نے عورت کے لیے بھی قانونِ خلع کی صورت میں مرد سے علاحدگی کا طریقہ بتلا دیا ہے اور عہدِ رسالت میں بعض عورتوں نے اپنا یہ حق استعمال بھی کیا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے بحیثیت حاکمِ وقت خلع کا فیصلہ ناپسندیدہ خاوند سے علاحدگی کی صورت میں فرمایا ہے، جس کی تفصیل صحیح احادیث میں موجود ہے۔

علمائے احناف کا فقہی جمود۔۔۔خلع کا انکار

لیکن بدقسمتی سے قرآن وحدیث کے مقابلے میں آراء الرجال کو زیادہ اہمیت دینے والے علما وفقہا، اسلام کے اس قانونِ خلع کو تسلیم نہیں کرتے، اس لیے فقہ حنفی میں مذکورہ صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں عورت کے لیے مرد سے گلوخلاصی حاصل کرنے کا جواز نہیں ہے، اس کا اعتراف مولانا تقی عثمانی صاحب (دیوبندی) نے بھی کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو مولانا اشرف علی تھانوی کی کتاب: (الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة) کے نئے اِڈیشن (ادارۂ اسلامیات) کا پیش لفظ، از مولانا تقی عثمانی)۔

مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم نے بھی مذکورہ کتاب اسی لیے تحریر فرمائی تھی کہ عورتوں کی مشکلات کا کوئی حل، جو فقہ حنفی میں نہیں ہے، تلاش کیا جائے، چناں چہ انھوں نے کچھ فقہی جمود توڑتے ہوئے دوسری فقہوں کے بعض مسائل کو اختیار کرکے بعض حل پیش فرمائے اور دیگر علمائے احناف کی تصدیقات بھی حاصل کیں۔

اس کے باوجود علمائے احناف کا جمود برقرار ہے کہ جب تک خاوند کی رضامندی حاصل نہ ہو، عورت کے لیے علاحدگی کی کوئی صورت نہیں۔[1] حالاں کہ عورت کو حقِ خلع دیا ہی اس لیے گیا ہے کہ خاوند راضی ہو یا راضی نہ ہو، عورت عدالت یا پنچایت کے ذریعے سے علاحدگی اختیار کر سکتی ہے اور عدالت کا فیصلہ طلاق کے قائم مقام ہو جائے گا۔

فقہائے احناف کی شریعت سازی

شریعت کے دیے ہوئے حقِ خلع کو تو فقہائے احناف نے تسلیم نہیں کیا، جو ایک ناگزیر ضرورت ہے، البتہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اپنی طرف سے یہ طریقہ تجویز کیا کہ عورت کو حقِ طلاق تفویض کر دیا جائے، جو حکمِ الٰہی میں تبدیلی اور شریعت سازی کے مترادف ہے، حالاں کہ عورت کو حقِ طلاق دینے میں جو شدید خطرات

---

[1] دیکھیے: درس ترمذی از مولانا تقی عثمانی: 497/3

ہیں، وہ مسلمہ ہیں اور انہی کے پیشِ نظر اللہ نے یہ حق عورت کو نہیں دیا۔

قابلِ غور امر یہ ہے کہ جو حق اللہ نے نہیں دیا، اللہ کے رسول ﷺ نے نہیں دیا تو وہ اور کون سی اتھارٹی ہو سکتی ہے جو یہ حق عورتوں کو دے دے؟ یقیناً ایسی کوئی اتھارٹی نہ ہے اور نہ ہو سکتی ہے، اس لیے اس تفویضِ طلاق کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اگر کوئی عورت انسانوں کے اپنے تفویض کردہ اس حق کو استعمال کرتے ہوئے اپنے خاوند کو طلاق دے دیتی ہے تو اس طرح قطعاً طلاق واقع نہیں ہوگی۔ نکاح ایک میثاقِ غلیظ (نہایت مضبوط عہد) ہے، جو حکمِ الٰہی کے تحت طے پاتا ہے، اسے خود ساختہ طریقے سے ختم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ عہد اسی وقت ختم ہوگا، جب اس کے ختم کرنے کا وہ طریقہ اختیار کیا جائے گا، جو خود اللہ نے بتلایا ہے اور وہ طریقہ صرف اور صرف مرد کا طلاق دینا یا عورت کا خلع لینا ہے۔ اس کے علاوہ رشتۂ نکاح کو ختم کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے۔

کون سی شرطیں قابلِ اعتبار یا ناقابلِ اعتبار ہیں؟

اس تفویضِ طلاق کے جواز میں دلیل دی جاتی ہے کہ نکاح کے موقعے پر جو شرطیں طے پائیں، ان کا پورا کرنا ضروری ہے۔ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے:

﴿أَحَقُّ الشُّرُوطِ أَنْ تُوفُوا بِهِ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ﴾[1]

''جن شرطوں کا پورا کرنا سب سے زیادہ ضروری ہے، وہ وہ شرطیں ہیں، جن کے ذریعے سے تم شرم گاہیں حلال کرو۔''

یہ حدیث اپنی جگہ بالکل صحیح ہے، لیکن اس سے مراد وہ شرطیں ہیں، جن سے مقاصدِ نکاح کو مزید موکد کرنا مقصود ہو، جیسے: خود امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو مہر ادا کرنے کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ اسی طرح کسی مرد سے یہ اندیشہ ہو کہ وہ نان و نفقہ میں کوتاہی کرے گا یا شاید حسنِ سلوک کے تقاضے پورے نہیں کرے گا یا رشتے داروں سے میل ملاپ میں ناجائز تنگ کرے گا، تو نکاح کے موقعے پر اس قسم کی شرطیں طے کر لی جائیں تو ان کا پورا کرنا مرد کے لیے ضروری ہوگا۔

یہ حدیث اسی قسم کی شرطوں تک محدود رہے گی۔

[1] صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في المهر عند عقدة النكاح، رقم الحديث:2721

اس کے برعکس اگر خاوند یہ شرط عائد کرے کہ وہ بیوی کے نان ونفقہ کا ذمے دار نہیں ہوگا، شادی کے بعد وہ ماں باپ یا بہن بھائیوں سے ملنے کی اجازت نہیں دے گا یا میں اس کو پردہ نہیں کرنے دوں گا، وعلیٰ هذا القياس، اس قسم کی ناجائز شرطیں، تو وہ کالعدم ہوں گی۔ یا عورت یہ شرط عائد کرے کہ وہ خاوند کو ہم بستری نہیں کرنے دے گی، تاکہ بچے پیدا نہ ہوں یا خاوند کو دوسری شادی کرنے کی اجازت نہیں ہوگی یا مردوں کے ساتھ مخلوط ملازمت سے وہ نہیں روکے گا وغیرہ وغیرہ۔ تو ان شرطوں کا بھی اعتبار نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ ناجائز شرطیں ہیں یا مقاصدِ نکاح کے منافی ہیں۔

اس لیے امام بخاری نے نبیِ مکرم ﷺ کے اس فرمان کو کہ ''عورت اپنی سوتن کی طلاق کا مطالبہ نہ کرے، تاکہ وہ اس کا برتن الٹائے'' یعنی سہولیاتِ زندگی سے محروم کردے، جو خاوند کے ہاں اس کو میسر ہیں، کتاب الشروط (رقم الحدیث: ۲۷۲۳) کے باب (ما لا يجوز من الشروط في النكاح) یعنی ''ان شرطوں کا بیان جو نکاح میں جائز نہیں۔'' میں ذکر کیا ہے، اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ شریعت کے عطا کردہ کسی حق کو ختم کرنے کی شرط عائد کی جائے گی تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ اس قسم کی شرطوں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے واضح طور پر فرمادیا ہے:

﴿ وَالْمُسْلِمُوْنَ عَلَى شُرُوْطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالاً أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا﴾[1]

''مسلمانوں کے لیے اپنی طے کردہ شرطوں کی پابندی ضروری ہے، سوائے اس شرط کے جو کسی حلال کو حرام یا کسی حرام کو حلال کردے (یعنی ایسی شرطیں کالعدم ہوں گی)۔''

نکاح کے موقع پر تفویضِ طلاق کی شرط بھی شرطِ باطل ہے، جس سے مرد کا وہ حق جو اللہ نے صرف مرد کو دیا ہے، وہ اس سے ختم ہو کر عورت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ مرد کے اس حقِ شرعی کا عورت کی طرف انتقال، حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دینے ہی کے مترادف ہے، جس کا کسی کو حق حاصل نہیں ہے۔ اس شرط سے عورت کو طلاق دینے کا حق قطعاً حاصل نہیں ہوسکتا، اس کو اس قسم کے حالات سے سابقہ پیش آئے تو وہ، شرط کے باوجود، طلاق دینے کی مجاز نہیں ہوگی، بلکہ طلاق لینے، یعنی خلع کرنے ہی کی پابند ہوگی۔

---

[1] جامع الترمذي، كتاب الأحكام، رقم الحديث: 1352

عہدِ رسالت کا ایک واقعہ اور فیصلہ کن فرمانِ رسول

اس مسئلے میں نبیِ کریم ﷺ کے زمانے کا ایک واقعہ ہماری بڑی راہنمائی کرتا ہے۔ بریرہ ایک لونڈی تھی اور مُکاتبہ تھی، یعنی مالکوں کے ساتھ اس کا معاہدہ ہو چکا تھا کہ اتنی رقم تو ادا کر دے گی تو ہماری طرف سے آزاد ہے۔ بریرہ رضی اللہ عنہا سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: ام المومنین! آپ مجھے خرید کر آزاد کر دیں۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ٹھیک ہے۔ بریرہ نے کہا: لیکن میرے آقا کہتے ہیں کہ حقِ ولاء ان کا ہوگا (ورثا کی عدمِ موجودگی میں وراثت وغیرہ کے حق کو (ولاء) کہا جاتا ہے)۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: مجھے حقِ ولاء کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ یہ بات نبیِ مکرم ﷺ نے سن لی یا آپ تک پہنچ گئی تو آپ ﷺ نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا:

(اشتَرِيهَا فَأَعْتِقِيهَا وَدَعِيهِمْ يَشْتَرِطُوا مَا شَاؤُا)

''اس کو خرید کر آزاد کر دے اور مالکوں کو چھوڑ، وہ جو چاہے شرط کر لیں۔''

چناں چہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے سیدہ بریرہ کو قیمت ادا کر کے آزاد کر دیا اور اس کے مالکوں نے ولاء کی شرط کر لی کہ وہ ہمارا حق ہوگا، لیکن نبیِ مکرم ﷺ نے فرمایا:

(اَلْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَإِنِ اشْتَرَطُوا مِائَةَ شَرْطٍ)[1]

''حقِ ولاء آزاد کرنے والے کا ہے، چاہے مالک سو شرطیں لگا لیں۔''

ایک اور مقام پر آپ کا یہ فرمان بایں الفاظ منقول ہے:

(مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللّٰهِ؟ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللّٰهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ، قَضَاءُ اللّٰهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللّٰهِ أَوْثَقُ، وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ)

''لوگوں کا کیا حال ہے، وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں، جو اللہ کی کتاب میں نہیں؟ (یاد رکھو) جو شرط ایسی ہوگی، جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہے، وہ باطل ہے اگرچہ سو شرطیں ہوں۔ اللہ کا فیصلہ زیادہ حق دار ہے (کہ اس کو مانا جائے) اور اللہ کی شرط زیادہ مضبوط ہے (کہ اس کی پاسداری کی جائے) ولاء اسی کا حق ہے، جس نے

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث: 2565

اسے آزاد کیا۔"

اس حدیث میں آپ نے واشگاف الفاظ میں اعلان فرما دیا کہ جو شرط بھی کتاب اللہ میں نہیں ہے، یعنی شریعتِ اسلامیہ کی تعلیمات کے خلاف ہے، وہ باطل ہے اور باطل کا مطلب کالعدم ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ علاوہ ازیں اللہ تبارک وتعالیٰ نے احکامِ وراثت بیان فرما کر ان کی بابت کہا ہے کہ یہ اللہ کی حدیں ہیں اور اس کے بعد فرمایا:

﴿وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ (النساء:14)

"جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کرے گا اور اللہ کی حدوں سے تجاوز کرے گا تو اللہ اسے آگ میں داخل کرے گا۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے مقررہ حصہ ہائے وراثت میں تبدیلی کرنا، اللہ کی حدوں سے تجاوز اور اللہ کے رسول کی نافرمانی ہے، جس کی کسی کو اجازت نہیں۔ اسی طرح اللہ نے طلاق اور خلع کے احکام بیان کر کے فرمایا:

﴿تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَ مَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓىِٕكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾ (البقرة:229)

"یہ اللہ کی حدیں ہیں، سو تم ان سے تجاوز نہ کرو اور جو اللہ کی حدوں سے تجاوز کرے گا، وہ لوگ ظالم ہیں۔"

اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ طلاق و خلع کے احکام، حدود اللہ کی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں تبدیلی کرنا، یعنی عورت کو حقِ خلع کے بجائے، جو اسے اللہ نے دیا ہے، طلاق کا حق تفویض کر دینا، حدود اللہ میں تجاوز کرنا ہے، جس کا حق کسی کو حاصل نہیں۔ یہ سراسر ظلم ہے، جو اللہ کو ناپسند ہے۔

چناں چہ آیتِ مذکورہ: ﴿تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ﴾ کے تحت مولانا عبدالماجد دریا آبادی مرحوم نے لکھا ہے اور کیا خوب لکھا ہے:

"یہ تاکید ہے اس امر کی کہ احکامِ شرعی میں کسی خفیف جزئیہ کو بھی ناقابلِ التفات نہ سمجھا جائے اور شریعت جیسے بے انتہا منظم فن میں ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ مشین جتنی نازک اور اعلیٰ صنّاعی کا نمونہ ہوگی، اسی قدر اس کا ایک ایک تنہا پرزہ بھی اپنی جگہ پر بے بدل ہوگا۔"[1]

---

[1] تفسیر ماجدی (92/1) طبع تاج کمپنی

بنابریں عورت کو طلاق کا حق تفویض کرنا، امرِ باطل ہے، اس سے حکمِ شریعت میں تبدیلی لازم آتی ہے۔ مرد کا جو حق ہے، وہ عورت کو مل جاتا ہے اور عورت جو مرد کی محکوم ہے، وہ حاکم (قوام) بن جاتی ہے اور مرد اپنی قوامیت کو (جو اللہ نے اسے عطا کی ہے) چھوڑ کر محکومیت کے درجے میں آ جاتا ہے، یا بالفاظِ دیگر عورت طلاق کی مالک بن کر مرد بن جاتی ہے اور مرد عورت بن جاتا ہے کہ بیوی اگر اسے طلاق دے دے تو وہ سوائے اپنی بے بسی اور بے چارگی پہ رونے کے کچھ نہیں کر سکتا۔ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ۔

چند شبہات واشکالات کا ازالہ

1 بعض علما آیتِ تخییر سے تفویضِ طلاق کا جواز ثابت کرتے ہیں، حالانکہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔

آیتِ تخییر سے مراد وہ واقعہ ہے، جو نبی مکرم ﷺ اور ازواجِ مطہرات کے درمیان پیش آیا کہ جب فتوحات کے نتیجے میں مالِ غنیمت کی وجہ سے مسلمانوں کی معاشی حالت قدرے بہتر ہوئی تو ازواجِ مطہرات نے بھی اپنے نان ونفقہ میں اضافے کا مطالبہ کر دیا، جو نبی مکرم ﷺ کو پسند نہ آیا۔ اس موقعے پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ (الاحزاب:28)

''اے پیغمبر! اپنی بیویوں سے کہہ دیجیے: اگر تم دنیا اور اس کی زینت کی طالب ہو تو آؤ میں تمھیں کچھ متعہ (فائدہ) دے کر تمھیں اچھے طریقے سے چھوڑ دیتا ہوں، یعنی طلاق دے دیتا ہوں۔''

جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے سیدہ عائشہ سمیت تمام ازواجِ مطہرات کو اختیار دے دیا کہ تم دنیا چاہتی ہو یا آخرت؟ اگر دنیا کی آسائشیں مطلوب ہیں تو میں تمھیں طلاق اور کچھ متعۂ طلاق دے کر آزاد کر دیتا ہوں، لیکن سب نے دنیا کے مقابلے میں رسول اللہ ﷺ کے حبالۂ عقد ہی میں رہنے کو پسند کیا۔

یہ آیتِ تخییر کہلاتی ہے۔ اس سے تفویضِ طلاق کا اِثبات نہیں ہوتا، کیوں کہ اس میں تو ان کے مطالبات کے جواب میں انھیں یہ اختیار دیا گیا کہ اگر تمھیں اپنے مطالبات پورے کرانے پر اصرار ہے تو میں زبردستی تمھیں اپنے ساتھ رکھنے پر مجبور نہیں کرتا، میں تمھیں طلاق دے دیتا ہوں۔ قرآن کے الفاظ واضح ہیں: ''آؤ میں تمھیں

متعۂ طلاق اور طلاق دے کر چھوڑ دیتا ہوں۔'' جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اگر وہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ رہنے کے بجائے دنیا کی آسائشیں پسند کرتیں تو آپ ان کو طلاق دے کر اپنے سے جدا کر دیتے۔ از خود ان کو طلاق نہ ہوتی۔

اس سے مستقل طور پر عورت کو طلاق کا حق تفویض کرنے کا اثبات ہرگز نہیں ہوتا۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت اگر کچھ ایسے مطالبات پیش کرے، جس کو خاوند پورا نہ کر سکتا ہو تو وہ بیوی سے یہ کہے کہ میں یہ مطالبات پورے نہیں کر سکتا، اگر تو انہی حالات کے ساتھ گزارا کر سکتی ہے تو ٹھیک ہے، بصورتِ دیگر میں طلاق دے کر اچھے طریقے سے تجھے فارغ کر دیتا ہوں۔ اگر عورت دوسری (طلاق کی) صورت اختیار کرتی ہے تو اسے طلاق نہیں ہو جائے گی، بلکہ خاوند اس کی خواہش کو پورا کرتے ہوئے طلاق دے گا تو طلاق، یعنی علاحدگی ہوگی۔

اس صورت کا تفویضِ طلاق سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لیے اس آیت سے استدلال یکسر غلط اور بے بنیاد ہے۔

2 أَمْرُكِ بِيَدِكِ (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے)؟

اسی سے ملتی جلتی ایک دوسری صورت یہ ہے کہ جھگڑے کے موقع پر خاوند عورت کو یہ کہہ دے: ''أَمْرُكِ بِيَدِكِ'' (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے)

اس سے بھی بعض لوگوں نے تفویضِ طلاق کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ حالاں کہ یہ طلاق کنائی کی ایک صورت بنتی ہے اور اکثر فقہا اس کے جواز کے قائل ہیں، لیکن یہ تفویض نہیں طلاق ہے۔

نیز اول تو یہ الفاظ نہ مرفوعاً ثابت ہیں اور نہ موقوفاً، یعنی یہ نہ حدیثِ رسول ہے اور نہ کسی صحابی کا قول۔ (دیکھیں: ضعیف سنن أبي داود، للألباني: 234/10، رقم: 379) یہ الفاظ جامع ترمذی، سنن ابی داود اور سنن نسائی میں منقول ہیں۔ ان سب کی سندیں ضعیف ہیں، تاہم اسے حسن بصری رحمہ اللہ کا قول قرار دیا گیا ہے۔ (اس کا مطلب کیا ہے؟ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے)

البتہ بعض صحابہ کے ان الفاظ سے ملتے جلتے الفاظ سے بھی استدلال کیا گیا ہے، مثلاً: (المعجم الكبير للطبراني) (379/9، رقم الحديث: 9627) میں سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

﴿إذا قال الرجل لامرأته: أمرک بيدک أو استفلحي بأمرک أو وهبها لأهلها فقبلوها فهي

واحدة بائنة)[1]

''اگر آدمی اپنی بیوی سے کہے: تیرا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے، یا تم اپنے معاملے میں کامیاب ہو جاؤ، یا وہ اس (حق) کو اس بیوی کے گھر والوں کے حوالے کر دے، پھر وہ اسے قبول کر لیں تو یہ ایک (طلاق) بائن (نکاح کو ختم کر دینے والی) ہے۔''

اس اثر میں غور کریں، کیا اس کا تعلق زیرِ بحث تفویضِ طلاق سے ہے؟ قطعاً نہیں۔ اس میں بھی وہی خیارِ طلاق (طلاق کنائی) یا توکیل کی صورت ہے کہ اختلاف اور جھگڑے کی صورت میں خاوند بیوی کو اختیار دے دے کہ اگر تو میرے پاس رہنے کے لیے تیار نہیں ہے تو تجھے اختیار ہے کہ تو خود میرے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کا فیصلہ کر لے۔ اگر وہ علاحدگی کا فیصلہ کر لیتی ہے تو مذکورہ اثر کی بنیاد پر اسے طلاق ہو جائے گی اور بقول عبداللہ بن مسعود یہ ایک طلاقِ بائن ہوگی۔ یہ خیارِ طلاق سے ملتی جلتی وہی صورت ہے، جس کی تفصیل آیتِ تخییر کے ضمن میں گزری ہے یا یہ طلاق بالکنایہ ہے، کیوں کہ یہ طلاق کون سی ہوگی؟ یہ خاوند کی نیت پر منحصر ہے، جیسا کہ آگے تفصیل آ رہی ہے۔

دوسری صورت اس میں توکیل کی ہے، یعنی بیوی کے گھر والوں کو طلاق دینے کا حق دے دے اور وہ طلاق دے دیں تو طلاقِ بائن ہو جائے گی۔ وکالت کو بھی شریعت نے تسلیم کیا ہے، یعنی خاوند خود طلاق نہ دے، بلکہ وکیل کے سپرد یہ کام کر دے تو وہ طلاق خاوند ہی کی طرف سے تسلیم کی جائے گی۔

مذکورہ اثر میں یہی دو صورتیں بیان ہوئی ہیں۔ ایک صورت خیارِ طلاق کی سی ہے، بلکہ یہ طلاق بالکنایہ ہے اور دوسری توکیلِ طلاق کی۔ اس اثر سے زیرِ بحث تفویضِ طلاق کا اثبات ہرگز نہیں ہوتا۔

دوسرا اثر، جس سے استدلال کیا گیا ہے، حسبِ ذیل ہے:

''سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس وفد میں ابو الحلال العتکی رحمہ اللہ آئے، تو کہا: ایک آدمی نے اپنی بیوی کو اس کا اختیار دے دیا ہے؟ انھوں نے فرمایا: (فأمرها بيدها) پس اس عورت کا اختیار اس کے پاس ہی ہے۔''[2]

---

[1] ماہنامہ ''الحدیث'' حضرو: مئی 2013ء

[2] مصنف ابن أبي شيبة: 56/5، رقم الحدیث: 18071

اس میں بھی وہی خیارِ طلاق بلکہ طلاق بالکنایہ کا اثبات ہے، جس سے کسی کو اختلاف نہیں، یعنی لڑائی جھگڑے کی صورت میں عورت کو علاحدگی کا اختیار کنائے کی صورت میں دے دینا، اس اثر کا بھی تفویضِ طلاق کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

تیسرا اثر، جس سے استدلال کیا گیا ہے، حسبِ ذیل ہے:

''سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا گیا، جس نے اپنی بیوی کو اس کا اختیار دے دیا تو انھوں نے فرمایا: (القضاء ما قضت فإن تناكرا حلف) وہ عورت جو فیصلہ کرے گی، وہی فیصلہ ہے، پھر اگر وہ دونوں ایک دوسرے کا انکار کریں تو مرد کو قسم دی جائے گی۔''[1]

یہ اثر نقل کرکے فاضل مفتی تحریر فرماتے ہیں:

''یہاں پر چوں کہ یہ اختیار نکاح نامے پر شوہر کے دستخطوں اور گواہوں کے ساتھ لکھا ہوا ہے، لہٰذا یہاں کسی قسم کے انکار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔''[2]

لیکن اس اثر میں بھی پہلے قابلِ غور بات تو یہ ہے کہ اس میں بھی طلاق بالکنایہ والا مسئلہ ہی بیان ہوا ہے یا تفویضِ طلاق کا؟ واقعے پر غور فرما لیا جائے، اس میں بھی طلاق کنائی یا خیارِ طلاق ہی کا مسئلہ بیان ہوا ہے، جس کا تعلق شادی کے بعد ہونے والے میاں بیوی کے درمیان شدید جھگڑے سے ہے کہ اگر اختلاف کا کوئی حل نہ نکلے تو خاوند اس کا یہی حل پیش کرے کہ تجھے اختیار ہے میرے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کا۔ اس صورت میں ظاہر بات ہے کہ عورت جو فیصلہ کرے گی، وہی نافذ ہوگا۔ علاحدگی پسند کرے گی تو طلاق ہو جائے گی، بصورتِ دیگر نہیں۔ لیکن اس طلاق میں بھی فیصلہ کن بات خاوند کی نیت ہی ہے کہ طلاقِ رجعی ہے یا بائن؟

اس اثر سے بھی رشتۂ ازدواج میں جڑنے سے پہلے ہی نکاح کے موقعے پر مرد کا اپنے اس حقِ طلاق سے دست بردار ہو کر، جو اللہ نے اسے عطا کیا ہے، عورت کو اس کا مالک بنا دینا، کس طرح ثابت ہوتا ہے؟

میاں بیوی کے درمیان عدمِ موافقت کی صورت میں ان کے اختلافات دور کرنے کے کئی طریقے ثابت

---

[1] مصنف ابن أبي شيبة: 9/581، رقم الحدیث: 18388

[2] ماہنامہ ''الحدیث'' حضرو (مئی 2013ء)

ہیں۔ایک یہ ہے جو قرآنِ کریم میں بیان ہوا ہے کہ ایک ثالث (حَکَم) بیوی کی طرف سے اور ایک خاوند کی طرف سے مقرر کیے جائیں، وہ دونوں کے بیانات سن کر فیصلہ کریں اور دونوں کوتاہیوں کو معلوم کر کے ان کو دور کرنے کی تلقین دونوں کو کریں، اگر یہ ممکن نہ ہو تو وہ بطورِ وکالت ان کے درمیان علاحدگی کا فیصلہ کر دیں، اس کو توکیل بالفرقہ کہا جاتا ہے۔یہ وکالت کی وہ صورت ہے، جو جائز ہے۔

دوسری صورت خیارِ طلاق کی ہے، جو نبیِ مکرم ﷺ نے اختیار فرمائی تھی۔اس کا مطلب یہ تھا کہ اگر ازواجِ مطہرات علاحدگی کو پسند کرتیں تو آپ ﷺ ان کو طلاق دے کر فارغ کر دیتے۔

تیسری صورت یہ ہے، جو بعض آثارِ صحابہ سے ثابت ہے، کہ خاوند علاحدگی کا معاملہ عورت کے سپرد کر دے۔ (أَمْرُكِ بِيَدِكِ) (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں) مذکورہ سارے آثار کا تعلق اسی صورت سے ہے۔اس جملے کی بابت فقہا کہتے ہیں اور مذکورہ آثارِ صحابہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ اگر عورت علاحدگی اختیار نہیں کرتی اور خاوند ہی کے پاس رہنے کو اختیار کرتی ہے تو طلاق نہیں ہوگی اور اگر علاحدگی کا فیصلہ کرتی ہے تو یہ طلاق شمار ہوگی۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ طلاق ایک ہوگی یا تین طلاقیں؟ ایک طلاق ہونے کی صورت میں رجعی ہوگی یا بائنہ؟ بعض آثار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں خاوند کی نیت کے مطابق فیصلہ ہوگا۔اگر اس سے مراد اس کی ایک طلاق رجعی ہے تو یہ ایک طلاق رجعی شمار ہوگی اور خاوند کو عدت کے اندر رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔اس میں خاوند کی نیت کے فیصلہ کن ہونے نے اس کو طلاق بالکنایہ بنا دیا ہے اور یوں یہ خیارِ طلاق سے مختلف صورت ہے، کیوں کہ اسے اگر خیارِ طلاق کی وہی صورت قرار دیں، جو نبیِ مکرم ﷺ نے ازواجِ مطہرات کے سلسلے میں اختیار فرمائی تھی تو اس میں بھی طلاق کا حق مرد ہی کو حاصل تھا اور ''أَمْرُكِ بِيَدِكِ'' میں یہ اختیار عورت کو دے دیا گیا ہے، لیکن اس کے باوجود یہ طلاق کنائی بنے گی، اس لیے کہ یہ طلاق، طلاقِ رجعی ہوگی یا بائنہ؟ اس کا فیصلہ خاوند کی نیت کے مطابق ہوگا۔

سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس محمد بن عتیق نامی ایک شخص آیا اور اس کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے۔ سیدنا زید نے پوچھا: کیا بات ہے، روتے کیوں ہو؟ اس نے کہا: میں نے اپنی عورت کو اس کے معاملے کا مالک بنا دیا تھا تو اس نے مجھ سے جدائی اختیار کر لی ہے۔سیدنا زید نے پوچھا: تو نے ایسا کیوں کیا؟ کہنے لگا: بس اسے

تقدیر ہی سمجھ لیں۔ سیدنا زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر تو رجوع کرنا چاہتا ہے تو رجوع کر لے، یہ ایک ہی طلاق ہے اور تو رجوع کرنے کا اس عورت سے زیادہ اختیار رکھتا ہے۔

سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ایک دوسرا قول یہ نقل ہوا ہے اور اسے سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما کا بھی قول بتلایا گیا ہے کہ (القضاء ما قضت) (عورت جو فیصلہ کرے گی، وہی فیصلہ ہوگا)، یعنی اس کے کہنے کے مطابق اسے طلاقِ رجعی یا بائنہ، ایک یا تین شمار کیا جائے گا، کیوں کہ معاملہ اس کے سپرد کر دیا گیا تھا۔

اور ایک تیسری رائے سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ بیان کی گئی ہے کہ اگر عورت اسے تین طلاق شمار کرے اور خاوند کہے کہ عورت کو طلاق کا مالک بناتے وقت میری نیت ایک طلاق کی تھی، تین طلاق کا انکار کرے، جس کا فیصلہ عورت نے کیا تھا تو خاوند سے قسم لی جائے گی اور پھر اسے ایک ہی طلاق شمار کر کے خاوند کو عدت کے اندر رجوع کرنے کا حق دیا جائے گا۔[1]

ان آثار سے، قدرے اختلاف کے باوجود، یہ واضح ہے کہ لڑائی جھگڑے کی صورت میں عورت کو علاحدگی کا اختیار دینا، زیرِ بحث تفویضِ طلاق سے یکسر مختلف معاملہ ہے، جس کا جواز ان آثار سے کشید کیا جا رہا ہے، کیوں کہ (أَمْرُكِ بِيَدِكِ) کی صورت یا تو توکیل کی بنتی ہے کہ مرد کسی اور کو وکیل بنانے کے بجائے عورت ہی کو وکیل بنا دیتا ہے یا یہ کنائی صورت ہے، کیوں کہ اس میں فیصلہ کن رائے خاوند ہی کی ہوگی کہ اگر عورت نے علاحدگی پسند کر لی ہے تو یہ کون سی طلاق شمار ہوگی: رجعی یا بائنہ، ایک یا تین؟ ایک رجعی شمار کرنے کی صورت میں خاوند کو عدت کے اندر رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

اس سے زیرِ بحث تفویضِ طلاق کا اثبات کرنے والوں سے ہمارے چند سوال ہیں:

1. تفویضِ طلاق والی عورت اگر خاوند کو طلاق دے دیتی ہے تو کیا اس میں خاوند کی نیت کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟
2. اگر خاوند کہے کہ میری مراد اس تفویضِ طلاق سے ایک طلاقِ رجعی تھی تو کیا خاوند کو عدت کے اندر رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا؟
3. اور اگر رجوع کا حق حاصل ہوگا تو پھر تفویضِ طلاق کی شق ہی بے معنی ہو جاتی ہے، کیوں کہ جو عورت بھی

---

[1] ملاحظہ ہو شیخ الحدیث مولانا حافظ ثناء اللہ مدنی رحمہ اللہ کی تالیف: جائزة الأحوذي في التعليقات على سنن الترمذي، رقم الحديث: 2/449-451

اس حق کو استعمال کرتے ہوئے خاوند کو طلاق دے گی تو خاوند رجوع کر لیا کرے گا۔ (کم از کم دو مرتبہ تو رجوع کا حق اسے حاصل رہے گا)

4 اگر تفویضِ طلاق میں طلاقِ بائنہ ہوگی تو پھر یہ صورت (أَمْرُكِ بِيَدِكِ) میں کس طرح آسکتی ہے، جس کو اس کے جواز میں دلیل کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے؟ جب کہ (أَمْرُكِ بِيَدِكِ) کی صورت میں طلاقِ بائنہ نہیں ہوگی، جیسا کہ آثار سے واضح ہے۔

3 توکیل (وکیل بنانے) کی اجازت

ایک تیسری اصطلاح توکیل ہے، یعنی ایک جائز کام کو خود کرنے کے بجائے کسی دوسرے شخص سے کرایا جائے۔ شریعت نے اس کو جائز رکھا ہے، اس کو نیابت بھی کہا جاتا ہے۔ طلاق دینا بھی (ناگزیر حالات میں) جائز ہے اور یہ صورت خاوند کا حق ہے، تاہم خاوند اپنا یہ حقِ طلاق وکیل کے ذریعے سے استعمال کرے تو دوسرے معاملات کی طرح یہ توکیل بھی جائز ہے۔ قرآنِ کریم کی آیت: ﴿وَ اِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَ حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا﴾ (النساء: ۳۵) ''اور اگر ان دونوں کے درمیان مخالفت سے ڈرو تو ایک منصف مرد کے گھر والوں سے اور ایک منصف عورت کے گھر والوں سے مقرر کرو۔'' میں جمہور علما کے نزدیک (حَكَمَيْنِ) کے توکیل بالفرقہ ہی کے اختیار کا بیان ہے۔

اسی توکیل میں وہ خاص صورت بھی شامل ہے جو پنچایتی توکیل کی ضرورت پیدا کر دیتی ہے، مثلاً: ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ اچھا برتاؤ نہیں کرتا، حتی کہ بیوی بار بار اپنے میکے آجاتی ہے اور خاوند بار بار حسنِ سلوک کا وعدہ کر کے لے جاتا ہے، لیکن وعدے کے مطابق حسنِ سلوک نہیں کرتا، بالآخر لڑکی کے والدین تنگ آکر اس سے وعدہ لیں کہ اس دفعہ عہد کی پاسداری نہیں کی تو ہم آیندہ اس کو تمھارے پاس نہیں بھیجیں گے۔ خاوند سے پنچایت میں یہ اقرار لیا جائے۔ اس صورت میں یہ پنچایت توکیل بالفرقہ کا کردار ادا کر کے دونوں کے درمیان جدائی کروا دے۔

پنچایت یا عدالت کا یہ فیصلہ طلاق کے قائم مقام ہو جائے گا، جیسے خلع میں عدالت کا فیصلہ فسخِ نکاح سمجھا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی عورت کے اقربا خاوند سے تفویضِ طلاق کا مطالبہ نہیں کر سکتے کہ تم بیوی کو حقِ طلاق تفویض کرو، یعنی معاہدۂ حسنِ سلوک کی پاسداری نہیں کی گئی تو بیوی حقِ طلاق استعمال کرے گی، بلکہ

خلع کی طرح پنچایت یا عدالت ہی علاحدگی کا فیصلہ کرے گی۔

خلع میں اور اس توکیل میں فرق یہ ہے کہ خلع میں حق مہر واپس لینے کا حق خاوند کو حاصل ہے، جب کہ پنچایتی فیصلے میں خاوند کو یہ حق نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ جدائی خاوند کے اقرار یا وعدے کی بنیاد پر ہوگی۔ دوسرے توکیل کی وجہ سے یہ جدائی طلاق کے قائم مقام ہوگی۔

4 تفویضِ طلاق؟

چوتھی اصطلاح تفویضِ طلاق ہے، جس کی اجازت فقہائے احناف اور دیگر بعض فقہا دیتے ہیں، لیکن شریعت میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزری، کیوں کہ بیوی کو حقِ طلاق تفویض کرنے میں ان تمام حکمتوں کی نفی ہے، جو حقِ طلاق کو صرف مرد کے ساتھ خاص کرنے میں مضمر ہیں۔

اس اعتبار سے عورت کو کسی بھی مرحلے میں حقِ طلاق تفویض نہیں کیا جا سکتا۔ نہ ابتدا میں عقدِ نکاح کے وقت اور نہ بعد میں عدمِ موافقت کی صورت میں۔ عدمِ موافقت کی صورت میں چار صورتیں جائز ہوں گی، جن کی تفصیل گزری۔ ہم خلاصے کے طور پر اسے دوبارہ مختصراً عرض کرتے ہیں:

1 نبی اکرم ﷺ کی طرح خاوند کی طرف سے عورت کو اختیار دیا جا سکتا ہے کہ وہ خاوند کے ساتھ رہنا پسند کرتی ہے یا نہیں؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہو، یعنی خاوند کے ساتھ رہنا پسند نہ کرے تو خاوند اس کو طلاق دے کر اپنے سے علاحدہ کر دے، جیسا کہ ﴿أُمَتِّعْكُنَّ وَ أُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا﴾ (الاحزاب:28) ''آؤ میں تمھیں کچھ سامان دے دوں اور تمھیں رخصت کر دوں، اچھے طریقے سے رخصت کرنا۔'' سے واضح ہے، یعنی طلاق دے کر علاحدگی کا کام مرد ہی کی طرف سے ہوگا۔

2 یا پھر (حَكَمَيْن) (دو ثالثوں) کے ذریعے سے توکیل کا اہتمام کیا جائے گا۔ ایک ثالث خاوند اور ایک بیوی کی طرف سے ہوگا۔ وہ دونوں میاں بیوی کی باتیں آمنے سامنے یا الگ الگ (جو بھی صورت مناسب اور مفید ہوگی) سنیں گے اور اس کی روشنی میں صلح و مفاہمت کی مخلصانہ کوشش کریں گے، لیکن اگر یہ کوشش کامیاب نہ ہوئی تو پھر وہ ان دونوں کے درمیان جدائی کا فیصلہ کر دیں گے۔ یہ فیصلہ بھی طلاق کے قائم مقام ہوگا۔

3 یا (أَمْرُكِ بِيَدِكِ) کہہ کر خاوند عورت کو علاحدگی کا حق دے دے۔ یہ بھی اختلافات ختم کرنے کی

ایک صورت ہے، جو آثارِ صحابہ سے ثابت ہے اور یہ طلاقِ کنائی کی ایک شکل ہے۔

4 یا خلع یا پنچایت کے ذریعے سے علاحدگی عمل میں لائی جائے گی۔ خلع کی صورت میں عورت کو حق مہر وغیرہ واپس کرنا پڑے گا۔

ان چار طریقوں کے علاوہ کوئی پانچواں طریقہ اسلام کی تعلیمات کے مطابق نہیں ہوگا اور یہ تفویضِ طلاق پانچواں طریقہ ہے، جو فقہا کا ایجاد کردہ ہے، جس کی شریعت میں کوئی اصل ہے نہ صحابہ وتابعین کا کوئی اثر اس کی تائید میں ہے۔

ایک اور عجیب جسارت یا حیلہ

احناف شریعت کے دیے ہوئے اس حقِ خلع کو نہیں مانتے، جو عورت کو مرد کے حقِ طلاق کے مقابلے میں دیا گیا ہے، جب کہ عورت کو اس کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔ اس لیے احناف نے اس کا متبادل حل ایک تو تفویضِ طلاق کی صورت میں ایجاد کیا، جس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں آپ نے ملاحظہ کی، اس کا ایک اور حل فقہ حنفی کی کتابوں میں لکھا ہے، جو عجیب بھی ہے اور اسلامی تعلیمات کے مقابلے میں شوخ چشمانہ جسارت بھی۔

اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو اس کا خاوند نہ چھوڑتا ہو اور وہ اس کے ہاتھ سے تنگ ہو تو وہ خاوند کے بیٹے سے زنا کروالے، تاکہ وہ خاوند پر حرام ہو جائے، کیوں کہ فقہ حنفی میں حرام کاری سے بھی رشتۂ مصاہرت قائم ہو جاتا ہے۔ [1]

اس حیلے کی بھی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ قرآن وحدیث میں بیان کردہ حقِ خلع علمائے احناف کو تسلیم نہیں، ورنہ اس قسم کی صورتوں میں عورت عدالت سے خلع کے ذریعے سے ناپسندیدہ یا ظالم شوہر سے نجات حاصل کرسکتی ہے۔ هَدَاهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی۔

ہمارے نزدیک یہ حیلہ بھی بنائے فاسد علی الفاسد ہے۔ حرام کام کے کرنے سے کوئی حلال حرام نہیں ہوسکتا۔ میاں بیوی کا تعلق حلال ہے۔ بیوی اگر خاوند کے بیٹے سے اپنا منہ کالا کروائے گی تو زناکاری جیسے جرمِ کبیرہ کی مرتکب ہوگی، لیکن اس سے وہ اپنے میاں کے لیے حرام نہیں ہوگی، حدیثِ رسول ﷺ ہے:

---

[1] شرح بخاری، از مولانا داود راز دہلوی رحمہ اللہ: 266/8 طبع مکتبہ قدوسیہ لاہور

﴿ لَا يُحَرِّمُ الْحَرَامُ الْحَلَالَ ﴾[1] "حرام کام حلال کو حرام نہیں کرے گا۔"

اس لیے اسلم واحوط راستہ عورت کے لیے حقِ خلع کا تسلیم کرنا ہے، اس حقِ شرعی کو ماننے کے بعد نہ تفویضِ طلاق کے کھکھیڑ میں پڑھنے کی ضرورت باقی رہتی ہے اور نہ اپنے سوتیلے بیٹے سے منہ کالا کرانے کی۔ اس کے بغیر ہی عورت خاوند سے نجات حاصل کرنا چاہے تو کر سکتی ہے، شریعت نے جب کئی معقول طریقے تجویز کیے ہوئے ہیں تو ان کو چھوڑ کر اپنے خوساختہ غیر معقول تجاویز پر اصرار کرنا کہاں کی دانش مندی ہے؟

ایک ضروری وضاحت

مولانا داود راز دہلوی کی شرح بخاری کے حوالے سے احناف کا جو مسئلہ نقل ہوا ہے، وہ حرمتِ مصاہرت کے نام سے مشہور ہے، جو دراصل خلع نہ ماننے کے نتیجے میں اس کی متبادل صورت کے لیے ایک نہایت مکروہ فقہی حیلہ ہے۔

بعض لوگ شاید یہ اعتراض کریں کہ احناف کا یہ مسئلہ کسی حنفی فقہ کے حوالے سے بیان ہونا چاہیے تھا۔ بظاہر اس مسئلے یا حیلے کی نسبت احناف کی طرف صحیح معلوم نہیں ہوتی۔

اس سلسلے میں ہم عرض کریں گے کہ فقہ حنفی کی کتابوں پر ہماری نظر زیادہ وسیع نہیں ہے۔ تاہم اس کے متعدد شواہد موجودہ علمائے احناف کی کتابوں اور فتاووں میں موجود ہیں۔ علاوہ ازیں قدیم ترین کتاب "الام" (امام شافعی کی مشہور کتاب) اور فتح الباری سے بھی احناف کے اس مسئلے یا حیلے کی تائید ہوتی ہے۔ اس لیے شرح بخاری میں درج یہ حوالہ بے بنیاد نہیں ہو سکتا۔

زیرِ بحث "حیلہ" فقہ حنفی کے مسئلہ حرمتِ مصاہرت پر متفرع ہے

دراصل زیرِ بحث حیلہ، فقہ حنفی کے جس مسئلے پر متفرع ہے، وہ ہے حرمتِ مصاہرت بالزنا، جو احناف کا مشہور مسئلہ ہے اور وہ فقہ حنفی کی کتابوں میں بھی اور پاک و ہند کے اکابر علمائے احناف کی کتابوں میں بھی موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی مرد کی بیوی اس کے (پہلی بیوی کے) بیٹے، یا مرد اپنی بیوی کی بیٹی سے (جو اس کے پہلے خاوند سے ہو) یا اپنی ساس (بیوی کی ماں) سے بطریقِ شہوت لمس کرلے (چھو لے) یا بدکاری کرلے تو اس سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جائے گی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی بیوی ہمیشہ کے لیے اس پر حرام ہو جائے گی۔

---

[1] سنن ابن ماجہ، رقم الحدیث: 2015، مزید ملاحظہ ہو: إرواء الغليل، للألباني 6/287) نیز دیکھیں: تفسیر احسن البیان، النساء، آیت: 23 کا حاشیہ

اس مسئلے میں فقہائے احناف اتنے متشدد ہیں کہ اگر بھول کر یا غلطی سے بھی شہوت کے ساتھ لمس ہو جائے تو حرمت ثابت ہو جائے گی، یعنی اس پر اس کی بیوی حرام ہو جائے گی۔ حالانکہ بھول کر یا غلطی سے ہاتھ لگ جائے تو اس میں شہوت کا دخل نہیں ہوتا، لیکن احناف ایسی صورت میں بھی رعایت دینے کے لیے تیار نہیں ہیں، جب کہ شریعتِ اسلامیہ میں نسیان (بھول چوک) اور غیر ارادی (غلطی) سے ہونے والے فعل میں معافی اور عدمِ مؤاخذہ کی گنجایش رکھی گئی ہے۔

مسلکِ احناف کے برعکس جمہور علما و فقہا اس کو ناجائز، قابلِ تعزیر یا قابلِ حد (اگر معاملہ زنا کاری تک پہنچ جائے) جرم تو گردانتے ہیں، لیکن وہ کہتے ہیں کہ کسی فعلِ حرام سے حلال کام، حرام نہیں ہوسکتا۔ اس لیے زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔

ہم فقہ حنفی کے جس مسئلے کی صراحت کر رہے ہیں، وہ مفتیانِ احناف کی زبان سے ملاحظہ فرمائیں۔ پہلے اصل مسئلہ ملاحظہ ہو، اس کے بعد، اس سے متفرع محولہ مسئلے کی بابت عرض کیا جائے گا۔

① دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ

سوال: (989) زید مقر ہے کہ میں نے اپنے بیٹے کی عورت کو شہوت سے مس کیا ہے، آیا زید کے بیٹے پر اس کی عورت حرام ہوگئی یا نہیں؟

سوال: زید کا کہنا بیٹے پر حجت نہیں ہوسکتا، لیکن اگر بیٹا بھی اس کی تصدیق کرتا ہے اور گواہوں سے ایسا مس ثابت ہے، جس سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جائے تو بیٹے پر وہ عورت ممسوسۂ پدر باشہوت (شہوت سے باپ کی چھوئی ہوئی) حرام ہوگئی۔۔۔۔۔" [1]

② مفتی کفایت اللہ صاحب مفتیِ اعظم ہند کا فتویٰ

سوال: زید سے بحالتِ شہوت غلطی سے مساسِ بنت واقع ہوا، معلوم ہوتے ہی تائب و نادم ہوا۔۔۔ غلطی اور غیر غلطی کا بھی کچھ فرق ہے یا نہیں؟ بر تقدیر حرام ہونے ام ممسوسہ کے اس مسئلے میں احناف کے نزدیک کوئی حیلۂ شرعی معتبر ہے یا نہیں؟

[1] عزیز الفتاویٰ، فتاویٰ دارالعلوم دیوبند: 536/1، دارالاشاعت کراچی

سوال:(301)مس بالشہوت میں غلطی اور قصد اور سہو کا کوئی فرق نہیں ہے۔(ثم لا فرق في ثبوت الحرمة بالمس بين كونه عامداً أو ناسياً أو مكرهاً أو مخطئاً، كذا في فتح القدير (عالمگیری)۔۔۔''[1]

سوال:ایک شخص نے بعمر تقریباً65 سال بطورِ محبت بلا ارادۂ صحبت اپنے لڑکے کی بیوی کو پیار کیا، یعنی بوسہ لے لیا، قصد بالکل کوئی دوسرا نہیں اور نہ ارتکاب کیا گیا۔ اس کے لیے شرع کیا حکم دیتی ہے اور اگر اس کی عورت اس پر حرام ہوگئی تو اس کا نان ونفقہ اور رہایش کا کیا حکم ہے؟

سوال:(311)اگر لڑکے کی بیوی کا بوسہ لیتے وقت اس شخص کو شہوت نہ تھی اور دل میں بھی شہوت کا خیال نہ تھا تو یہ عورت اپنے شوہر پر حرام نہیں ہوئی، لیکن اگر یہ بوسہ شہوت سے لیا گیا تو یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہوگئی۔ اگر یہ شخص قسم کے ساتھ کہہ دے کہ شہوت نہ تھی تو اس کا اعتبار کرلیا جائے گا۔[2]

جواب:بہشتی زیور حصہ چہارم صفحہ(5) پر مسئلہ: رات کو اپنی بی بی کے جگانے کے لیے اُٹھا، مگر غلطی سے لڑکی پر ہاتھ پڑ گیا یا ساس پر ہاتھ پڑ گیا اور بی بی سمجھ کر جوانی کی خواہش کے ساتھ اس کو ہاتھ لگایا تو اب وہ مرد اپنی بی بی پر ہمیشہ کے لیے حرام ہوگیا، اب کوئی صورت جائز ہونے کی نہیں ہے اور لازم ہے کہ یہ مرد اس عورت کو طلاق دے دے تو اب سوال یہ ہے کہ جب دونوں اس میں بے قصور ہیں تو طلاق دینے کی کیا وجہ ہے؟

سوال:(316):بہشتی زیور سے جو مسئلہ آپ نے نقل کیا ہے، یہ مسئلہ حنفیہ کے نزدیک اسی طرح ہے کہ اگر غلطی سے یا قصداً کوئی شخص اپنی لڑکی یا اپنی ساس کے بدن کو بغیر حائل ہاتھ لگا دے اور اس کو خواہش (شہوت) ہو تو اس اس کی لڑکی کی ماں یا ساس کی بیٹی (یعنی ہاتھ لگانے والے کی بیوی) اس پر حرام ہوجاتی ہے۔ اس میں اگرچہ بیوی کا قصور نہیں اور غلطی ہوجانے کی صورت میں مرد کا بھی قصور نہیں، مگر حرمت کی وجہ دوسری ہے، جس میں قصور ہونے نہ ہونے کو دخل نہیں ہے، حنفیہ کا مذہب یہی ہے۔ واللہ أعلم۔[3]

---

[1] کفایت المفتی:5/181-182، باب حرمتِ مصاہرت

[2] کفایت المفتی: 5/189

[3] کفایت المفتی: 5/193

''حیلۂ ناجزہ'' میں بھی مولانا تھانوی نے مذکورہ صورتوں میں حرمتِ مصاہرت کا اثبات کیا ہے، جو اکابر علمائے دیوبند کی مصدقہ ہے۔

محولہ مسئلے (یا حیلے) کی بابت دو مستند حوالے

امام شافعی رحمہ اللہ نے مسئلہ زیرِ بحث پر عقلی و نقلی دلائل کی روشنی میں بڑی مفصل بحث کی ہے، جو کئی بڑے صفحات پر مشتمل ہے اور یہ بحث مکالمے کی صورت میں ہے اور اس میں دسیوں قسم کے عقلی و نقلی دلائل سے احناف کے مسئلۂ حرمتِ مصاہرت کا ردّ کیا گیا ہے۔ یہاں اس کی صرف ایک دلیل، جو بطورِ مکالمہ ہی ہے، پیش کی جاتی ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ میں نے اس (فریقِ مخالف) کو کہا: اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ (الأحزاب:49)

''جب تم مومنہ عورتوں سے نکاح کرو، پھر ان کو طلاق دے دو۔''

اور فرمایا:

﴿فَإِن طَلَّقَهَا﴾ (البقرۃ:229) ''پھر اگر وہ مرد اس کو طلاق دے دے۔''

اس میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کا مالک مرد کو بنایا ہے اور عورتوں کو عدت گزارنے کا حکم دیا ہے۔ فریقِ مخالف نے کہا: ہاں۔ میں نے کہا: عورت کی بابت بتلاؤ، اگر وہ اپنے خاوند کو طلاق دینے کا ارادہ کرے، تو کیا وہ طلاق دے سکتی ہے؟ فریقِ مخالف نے کہا: نہیں۔ میں نے کہا: تم نے تو اس عورت کو طلاق کا حق دے رکھا ہے؟ اس نے کہا: کیسے؟ میں نے کہا: تمھارا خیال ہے کہ اگر عورت اپنے خاوند کو ناپسند کرے (اور اس سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہے) تو اس کے بیٹے کا شہوت کے ساتھ بوسہ لے لے، اس طرح اس کے بیٹے کا بوسہ لینے سے وہ اپنے خاوند پر حرام ہو جائے گی۔ پس تم نے اس عورت کو (طلاق دینے کا) وہ حق دے دیا ہے، جو اللہ نے اسے نہیں دیا اور یوں یہاں تم نے اللہ کے اس حکم کی خلاف ورزی کی، جو حکم اس آیت اور اس سے ماقبل آیات میں ہے۔''[1]

(کتاب الأم) میں امام شافعی نے (ص:153 سے 157 تک) اس موضوع پر گفتگو کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کا یہ مسئلہ ائمۂ متقدمین کا ہے، متاخرین کا بھی نہیں، بلکہ امام صاحب نے قال، أقول (قُلْتُ)

---

[1] کتاب الأم:3/154، طبع 1973ء۔

کے انداز میں جو گفتگو کی ہے۔ (قَالَ) سے مراد بظاہر امام محمد رحمہ اللہ اور (قُلْتُ) سے امام شافعی ہیں، کیوں کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس مسئلے میں امام محمد اور امام شافعی کی گفتگو کو مناظرے سے تعبیر کیا ہے۔ ان کی اصل عربی عبارت ملاحظہ ہو، جس میں ناپسندیدہ خاوند سے نجات حاصل کرنے کا بعینہ وہی طریقہ بتلایا گیا ہے، جو صحیح بخاری کی شرح کے حوالے سے گذشتہ صفحات میں نقل کیا گیا ہے، جس کے متعلق شاید کہا جائے کہ کوئی حنفی ایسی بات نہیں کہہ سکتا۔ ملاحظہ فرمایئے:

﴿وذكر الشافعي أنه ناظر محمداً في امرأة كرهت زوجها وامتنع من فراقها فمكنت ابن زوجها من نفسها فإنها تحرم عندهم على زوجها على قولهم: إن حرمة المصاهرة تثبت بالزنا﴾[1]

"امام شافعی نے ذکر کیا ہے کہ انھوں نے امام محمد سے ایسی عورت کی بابت مناظرہ کیا، جو اپنے خاوند کو ناپسند کرتی ہے، لیکن خاوند اس کو اپنے سے علاحدہ کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا تو وہ عورت اپنے خاوند کے بیٹے کو اپنے نفس پر اختیار دے دیتی ہے (یعنی اس سے بدکاری کر لیتی ہے) تو وہ عورت (اس حیلے سے) ان کے نزدیک اپنے خاوند پر حرام ہو جائے گی، ان کے اس قول کی بنیاد پر کہ حرمتِ مصاہرت زنا سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔"

علمائے احناف کے مذکورہ فتووں اور امام شافعی اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے حوالوں کے بعد تو اس مسئلے میں نہ ابہام رہنا چاہیے اور نہ اس بات کی گنجایش کہ فقہائے احناف ایسی بات نہیں کہہ سکتے۔

موجودہ علمائے احناف و مفتیانِ کرام سے استفسار کر لیا جائے؟

جب مسئلے کی نوعیت یہ ہے کہ حنفی مذہب کی رُو سے خاوند کی رضامندی کے بغیر خلع نہیں ہو سکتا، یعنی خاوند سے علاحدگی ممکن ہی نہیں ہے۔ عورت کتنی بھی مشکلات کا شکار ہو، لیکن اگر خاوند اس کے مطالبۂ طلاق کو نہیں مانتا اور اس کو اپنے سے علاحدہ نہیں کرتا تو عورت کے لیے اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کا کوئی راستہ نہیں۔ عدالت بھی وہ نہیں جا سکتی، کیوں کہ فقہ حنفی عورت کو عدالت جا کر اس کے ذریعے سے بھی چھٹکارا حاصل کرنے کے حق کو تسلیم

[1] فتح الباری: 415/12، طبع دار السلام

نہیں کرتی۔ اگر کسی عورت نے بذریعۂ عدالت طلاق کی ڈگری لے کر کسی جگہ نکاح کر لیا تو وہ نکاح متصور نہیں ہوگا، بلکہ دونوں میاں بیوی ساری عمر زنا کار شمار ہوں گے۔

علمائے احناف سے سوال ہے کہ ایسی صورت میں ایک حنفی عورت اپنے خاوند کے بیٹے کا بوسہ لے کر یا اس سے اپنا منہ کالا کرا کر اپنے آپ کو اپنے خاوند پر حرام کر لے تو وہ اس حیلے سے اپنے خاوند پر حرام ہوگی یا نہیں؟

اس سوال کا جواب دیا جائے۔ اگر حنفی علما یہ فتویٰ دے دیں کہ وہ عورت اس حیلے سے اپنے خاوند پر حرام نہیں ہوگی، وہ بدستور میاں بیوی کی حیثیت سے زندگی گزار سکتے ہیں تو ہم اپنی بات سے رجوع کر کے معذرت کر لیں گے کہ مولانا داود راز دہلوی کی شرح بخاری کے حوالے سے جو حیلہ بیان کیا گیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے، احناف کا یہ مسلک نہیں ہے اور اگر وہ مبینہ صورت واقعی حنفی مذہب کے مطابق ہے تو پھر اس کے بیان کرنے میں کیا اعتراض ہو سکتا ہے؟

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ بات اس طرح نہیں ہے، جس طرح اسے بیان کیا گیا ہے تو اس کی وضاحت کر دی جائے اور اس کا صحیح مفہوم واضح کر دیا جائے۔ تب بھی ہم نہ صرف یہ کہ اپنے قصورِ علم و فہم کا اعتراف کر لیں گے، بلکہ ہمیں نہایت خوشی ہوگی کہ یہ مکروہ حیلہ حنفی مذہب یا اس کے مسئلۂ حرمتِ مصاہرت پر متفرع بھی نہیں ہے۔ کاش ایسا ہی ہو۔ اس سے یقیناً ہماری آنکھیں روشن اور دل شاد ہوگا۔

علمائے احناف کا حقِ خلع کا انکار

البتہ یہاں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا واقعی علمائے احناف عورت کے اس حقِ خلع کو تسلیم نہیں کرتے جو شریعت نے عورت کو مرد کے حقِ طلاق کے مقابلے میں دیا ہے اور جو قرآن وحدیث کی نصوصِ صریحہ سے ثابت ہے؟

ہماری طرف سے اس کا جواب اثبات میں ہے اور الحمد للہ ہمارا یہ دعویٰ بے بنیاد نہیں ہے، اس کے واضح دلائل موجود ہیں اور وہ علمائے احناف کے اعترافات ہیں۔

1 عمار ناصر کا رویہ، خلع کا انکار

اس کی ایک واضح دلیل خود عمار صاحب کا موقف ہے کہ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ عورت بھی خاوند کے رویے سے مشکلات کا شکار ہو سکتی ہے۔ اس لیے اس کے لیے بھی مرد سے گلوخلاصی کا کوئی راستہ ہونا چاہیے۔ پھر اس کے لیے وہ دوسرے علمائے احناف کی طرح تفویضِ طلاق کا راستہ تجویز کرتے ہیں، حالانکہ اسلام نے عورت کے لیے متبادل راستہ چودہ سو سال پہلے سے بتلایا ہوا ہے۔ عزیز موصوف اس کا نام نہیں لیتے اور اپنی طرف سے نیا راستہ یا نیا حل اس طرح سے پیش کر رہے ہیں، جیسے اسلام نے عورتوں کو اس کا یہ حق نہیں دیا ہے، اب یہ حل چودہ سو سال بعد انھیں تلاش کرنا پڑ رہا ہے۔ کیا یہ حقِ خلع کا انکار نہیں ہے؟ اور اللہ کے بتلائے ہوئے حق کے مقابلے میں یہ نئی شریعت سازی نہیں ہے؟

2 مولانا تقی عثمانی صاحب کا اور دیگر بعض علما کا انکار

مولانا عثمانی صاحب محترم نے بھی ''درسِ ترمذی'' میں اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے اور اس کا انکار کیا ہے۔ مولانا موصوف نے اس بحث کا عنوان ہی یہ مقرر کیا ہے: ''کیا خلع عورت کا حق ہے؟''

اس سوالیہ عنوان ہی سے اس امر کی نشان دہی ہو جاتی ہے کہ ان کے نزدیک عورت کو حقِ خلع حاصل ہی نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

''ہمارے زمانے میں خلع کے بارے میں ایک مسئلہ عصرِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علمائے امت کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے، جس میں تراضیِ طرفین ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو مجبور نہیں کر سکتا۔

لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے، جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر عدالت سے وصول کر سکتی ہے، یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ، یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دے دیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلے پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے، حالاں کہ یہ فیصلہ قرآن وسنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلے کے خلاف ہے۔''[1]

دیکھ لیجیے! حقِ خلع کے انکار کے لیے مسئلے کی کیسی غلط تعبیر کی ہے، حالاں کہ اس میں پہلا سوال یہ ہے کہ گھر کے اندر ہی خاوند اگر کسی صورت بھی عورت کے حقِ علاحدگی کو تسلیم نہیں کرتا تو پھر وہ عورت کیا کرے؟ کیا ایسی صورت میں عدالت ہی وہ واحد راستہ نہیں ہے کہ وہ اپنا حق وہاں سے وصول کرے؟

ایسی صورت میں ''تراضیِ طرفین'' کس طرح ممکن ہے، جس کو موصوف نہایت جرأت سے قرآن وسنت کے دلائل کے مطابق اور جمہور کا متفقہ فیصلہ باور کرا رہے ہیں؟

پھر مزید ستم ظریفی، قرآن وحدیث کے عطا کردہ حقِ خلع کو، جس کی بابت خاوند کی ہٹ دھرمی کی صورت میں قرآن نے بھی معاشرے کے ذمے داران کو خطاب کر کے ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ﴾ کہا ہے کہ تم ان کے درمیان علاحدگی کرا دو اور حدیثِ رسول میں بیان کردہ سیدنا ثابت بن قیس کے واقعے سے بھی اسی امر کا اثبات ہوتا ہے کہ عورت حاکمِ وقت کی طرف رجوع کر سکتی ہے، موصوف اس کو عصرِ حاضر کے متجددین کا موقف قرار دے رہے ہیں؟

یہ قرآن وحدیث میں بیان کردہ حقِ خلع کا صریح انکار نہیں ہے؟

(3) مولانا تقی عثمانی صاحب کے والد گرامی قدر مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم نے قرآن مجید کی اُردو میں

[1] درسِ ترمذی: 497/3

نہایت مفصل تفسیر تحریر فرمائی ہے، جو آٹھ ضخیم جلدوں میں ہے، جس کا نام ''معارف القرآن'' ہے۔

اس میں ہر اہم مسئلے پر مفتی صاحب مرحوم نے خاصی تفصیل سے گفتگو کی ہے، لیکن عجیب بات کہ آیتِ خلع میں خلع کے بارے میں سرے سے انھوں نے نہ صرف یہ کہ کوئی بحث نہیں کی، بلکہ نہایت پُراسرار طریقے سے بالکل خاموشی سے گزر گئے ہیں۔ یہ خاموشی کس بات کی غماز ہے؟ ؎

بے خودی بے سبب نہیں غالب
کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

اصل حقیقت تو اللہ ہی جانتا ہے، لیکن کچھ نہ کچھ اندازہ قرائن وشواہد سے بھی ہو جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں اس کی وجہ شاید یہی ہو سکتی ہے کہ خلع کی اصل حقیقت جو قرآن وحدیث سے ثابت ہے، وہ حنفی مذہب کے خلاف ہے، جیسا کہ قارئین دیکھ رہے ہیں، اس کی صراحت ان کے حلقۂ ارادت کے لیے نا قابلِ قبول ہوتی اور حنفی موقف کے بیان سے ان کے تقلیدی جمود کا اظہار ہوتا ہے، اس لیے انھوں نے خاموشی ہی کو بہتر خیال فرمایا۔

4 ایک اور حنفی مفسر کی ''جراَتِ رندانہ'' ملاحظہ ہو۔

تفسیر ''روح القرآن'' جامعہ بنوریہ عالمیہ کراچی کے مہتمم محمد نعیم صاحب کی زیرِ نگرانی تحریر کردہ ہے۔ اس تفسیر میں اس کے مفسر آیتِ خلع کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''خلع میاں بیوی کا آپس کا معاملہ ہے، اس میں عدالت یا تیسرا کوئی شخص مشورہ تو دے سکتا ہے، جبر نہیں کر سکتا، نہ عدالت کے پاس از خود یہ اختیار ہے کہ وہ شوہر کی رضا مندی کے بغیر عورت کے حق میں یک طرفہ (ون سائڈ) خلع کا فیصلہ کر دے۔ اگر عدالت ایسا کوئی فیصلہ کرتی ہے تو قرآن وحدیث اور اجماع کے خلاف ہونے کی وجہ سے لوگوں کے نزدیک نا قابلِ عمل ہوگا اور اللہ کے نزدیک نا قابلِ قبول رہے گا ۔۔۔۔'' (1)

ان صاحب کی بھی جراَت دیکھ لیجیے! کہ حنفی طریقِ خلع کو، جس میں عورت اپنا حق عدالت سے بھی وصول نہیں کر سکتی، قرآن وحدیث کا بیان کردہ خلع قرار دے رہے ہیں، حالاں کہ ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

---

(1) تفسیر (روح القرآن) (588/1) جامعة البنورية العالمية.

ان سے پوچھا جائے کہ عدالت کس لیے ہوتی ہے؟ اس کا کیا کام ہے؟ کیا عدالت میں سارے فیصلے طرفین کی رضا مندی سے ہوتے ہیں؟ عدالت تو ہوتی ہی اس لیے ہے کہ ایک فریق دوسرے فریق کا حق دینے کے لیے تیار نہیں ہوتا، ایسی ہی صورت میں عدالت یا پنچایت مداخلت کر کے حق دار کو اس کا حق دلواتی ہے۔ علاوہ ازیں عدالت میں جانے کی ضرورت ہی اس وقت پیش آتی ہے، جب ایک فریق، دوسرے فریق کا جائز حق بھی دینے کے لیے تیار نہیں ہوتا۔

ایسے دنیا بھر کے مقدمات میں لوگ عدالتوں ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ کیا عورت ہی وہ واحد مظلوم ہے کہ وہ اپنے ظلم کے ازالے اور اپنا حق وصول کرنے کے لیے عدالت کا دروازہ نہیں کھٹکھٹا سکتی؟ یہ کیا انصاف ہے اور یہ کون سا قرآن و حدیث ہے، جس میں عورت پر یہ ظلم روا رکھا گیا ہے؟

خدارا! اس ظلم کو قرآن و حدیث اور اجماعِ امت کی طرف تو منسوب نہ کریں۔

پھر ستم بالائے ستم! ''اگر کوئی عورت عدالت سے خلع کا فیصلہ لے لے گی تو وہ اللہ کے نزدیک نا قابلِ قبول رہے گا۔'' اس کا مطلب تو بظاہر یہی ہے کہ وہ عورت عدالت کے فیصلے کے باوجود اس ظالم اور سخت ناپسندیدہ خاوند ہی کی بیوی شمار ہوگی اور اگر وہ اس عدالتی فیصلے کو طلاق سمجھ کر کسی اور جگہ نکاح کرے گی تو عمر بھر زنا کار رہے گی۔

إنا لله و إنا إليه راجعون۔

⑤ بھارت کے ایک معروف حنفی عالم ہیں، جن کی علمی و فقہی حیثیت پاک و ہند کے حنفی (دیوبندی) علما میں مسلّم ہے۔ یہ ہیں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، فاضل دیوبند، صدر مدرس دار العلوم سبیل السلام (حیدر آباد دکن، بھارت) انھوں نے فقہ حنفی کے انکارِ خلع کے مسلک پر سخت تنقید کی ہے اور اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، جس میں احناف کے دلائل کا رد اور قرآن و حدیث کے دلائل سے اس کا اثبات ہے۔ اس کا صرف ایک اقتباس، جو اپنے ہم مسلک احناف کے دلائل کا رڈ کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے، حسبِ ذیل ہے:

''ان (احناف) کا یہ کہنا کہ اصل یہ ہے کہ طلاق کا اختیار مرد کے ہاتھ میں ہے، تسلیم ہے، مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مقاصدِ نکاح کی حفاظت اور زوجین کی مصلحتوں کی رعایت کے پیشِ نظر قاضی بھی بہت سی صورتوں میں تفریق کا مختار بن جاتا ہے۔ یہاں بھی زوجین کے بڑھتے ہوئے شدید اور نا قابلِ حل

اختلاف کو پیشِ نظر رکھ کر جب قاضی کے نمایندے اس نتیجے پر پہنچ جائیں کہ ان دونوں میں تفریق اور علاحدگی ہوجانی چاہیے تو مقاصدِ نکاح کی حفاظت اور دونوں کو اللہ کی حدوں پر قائم رکھنے کے لیے ضروری ہوگا کہ یہ لگام مرد سے لے لی جائے اور قاضی کی طرف سے مقرر شدہ حَکَم ازخود تفریق کر دیں۔''

آگے احناف کے مزید دلائل کا نہایت معقول ردّ ہے۔ اس بحث کا عنوان ہی انھوں نے یہ لکھا ہے:

خلع میں قاضی اور حَکَم کے اختیارات

یعنی احناف جس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ موصوف نے سب سے پہلے عنوان ہی میں اس کا اثبات کر دیا ہے اور پھر مفصل بحث کی ہے، جو ان کی کتاب ''جدید فقہی مسائل'' حصہ دوم (97 سے 107) میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ یہ کتاب پاکستان میں بھی چھپ گئی ہے۔ ہمارے سامنے وہی پاکستانی اِڈیشن ہے۔

ہم نے موصوف کی کتاب کا حوالہ اس لیے دیا ہے کہ اس سے یہ بات واضح ہے کہ احناف عورت کے اس حقِ خلع کو نہیں مانتے، جس کا اثبات قرآن و حدیث کی واضح تصریحات سے ہوتا ہے۔ مولانا رحمانی نے اسی حنفی موقف سے دلائل کی روشنی میں انکار کیا ہے۔

6 ڈاکٹر تنزیل الرحمن (حنفی) نے بھی اپنی کتاب ''مجموعہ قوانینِ اسلام'' کی جلد دوم میں اپنے حنفی مسلک سے اختلاف کرتے ہوئے متعدد صورتوں میں عورت کے لیے اس حقِ خلع کا اثبات کیا ہے، جو وہ عدالت کے ذریعے سے حاصل کر سکتی ہے۔

7 آج سے کم و بیش 83 سال قبل 1351ھ میں مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم نے مولانا مفتی محمد شفیع صاحب اور مولانا مفتی عبدالکریم گمتھلوی مرحوم کے تعاون سے ایک کتاب تالیف فرمائی تھی، اس وقت سے اب تک وہ متعدد مرتبہ شائع ہوچکی ہے۔ اس کا تازہ اِڈیشن (فوٹو) دارالاشاعت کراچی سے (فروری 1987ء میں) شائع ہوا ہے۔ اس کا مقدمہ مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب نے لکھا ہے، جس میں انھوں نے اس کتاب کی تالیف کا پسِ منظر اور مقصد بھی بیان فرمایا ہے اور وہ حسبِ ذیل ہیں:

''اسلام نے طلاق کا حق بے شمار حکمتوں اور مصلحتوں کی بنا پر زوجین میں سے صرف مرد کو عطا فرمایا ہے، لیکن ساتھ ہی اس بات سے صَرفِ نظر نہیں فرمایا کہ بعض حالات ایسے پیدا ہو سکتے ہیں، جن میں عورت کو

مرد سے گلو خلاصی حاصل کرنے کے لیے اس سے طلاق یا خلع حاصل ہونے کی کوئی صورت نہ بن سکے۔ حنفی مذہب میں اس کے لیے بہترین طریقہ تفویضِ طلاق کا ہے۔ اگر نکاح کے آغاز ہی میں اس طریقے کو اختیار کر لیا جائے تو ایسے حالات میں کوئی مشکل پیدا نہیں ہو سکتی۔"[1]

قارئین سے ہم معذرت خواہ ہیں کہ مولانا عثمانی صاحب کا اقتباس مکمل کیے بغیر ہی ہم نے درمیان میں دخل دینا شروع کر دیا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اقتباس کا یہ پہلا پیرا پڑھتے ہی ہمیں یارائے ضبط نہیں رہا اور ذہن میں ایک اہم سوال پیدا ہوا کہ اسلام نے مرد کو حقِ طلاق حنفی مذہب کی تدوین سے کئی سو سال قبل دیا تھا، یہ حق صرف مرد کو دینے کی وجہ سے عورت کو جو مشکلات پیش آ سکتی تھیں، وہ حنفی مذہب کی تدوین سے پہلے بھی پیش آئیں یا نہیں؟

اگر پہلے بھی پیش آئی ہیں اور یقیناً آئی ہیں، خود عہدِ رسالت میں سیدنا ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی اہلیہ کو اپنے خاوند سے چھٹکارا حاصل کرنے کی ضرورت پیش آئی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاتون کی مشکل کو حل فرمایا ہے۔ وہ حل کیا تھا؟

کیا وہ حل تفویضِ طلاق کا تھا؟ یا اس خاتون کے لیے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حل تجویز نہیں فرمایا، لیکن آیندہ کے لیے یہ حل تجویز فرما دیا ہو؟ کیوں کہ یہ مشکلات تو بہر حال پیش آنی ہی آنی تھیں۔ شریعت نے مرد کو تو ''ویٹو پاور'' عطا کر دیا، لیکن اس کے نتیجے میں عورت کے لیے جو مشکلات پیدا ہو سکتی تھیں، اس کا کوئی حل اسلام نے نہیں بتلایا؟ یہ ایک ناقابلِ فہم بات ہونے کے علاوہ اسلام کی ابدیت و کاملیت کے بھی منافی ہے، اللہ تعالیٰ کے عالم ما کان و ما یکون کے عقیدے کے بھی خلاف ہے۔ حنفی مذہب کو اس مشکل کے حل کا کریڈٹ دینے سے پہلے علمائے احناف کو اس سوال کا جواب دینا چاہیے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ علمائے احناف کے لیے اس حل کو چھوڑ کر، جو عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ و تابعین میں معمول بہ رہا۔ نیا حل اختیار کرنا کیوں ضروری ہے؟

تیسرا سوال یہ ہے کہ اسلام کے بتلائے ہوئے شرعی حل کو چھوڑ کر ''ایجادِ بندہ'' حل کو اختیار کرنا کیا شریعت

---

[1] حیلۂ ناجزہ، ص: 9

سازی نہیں ہے؟ کیا شریعت سازی کا یہ حق کسی کو حاصل ہے؟

چوتھا سوال یہ ہے کہ اصل شرعی حل کے مقابلے میں حنفی مذہب کے تفویضِ طلاق کو ''بہترین طریقہ'' قرار دینا، شریعتِ اسلامیہ سے بھی برتری کا اظہار نہیں ہے؟

بہر حال مولانا تقی عثمانی صاحب ''تفویضِ طلاق'' کے ''فضائل'' بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں، ان کے اقتباس کا دوسرا پیرا ملاحظہ ہو:

''لیکن چوں کہ شرعی احکام سے ناواقفیت عام ہو چکی ہے، اس لیے عام طور پر لوگ نکاح کے وقت شریعت کی دی ہوئی اس سہولت سے فائدہ نہیں اُٹھاتے اور آگے چل کر خواتین مشکلات کا شکار ہو جاتی ہیں۔ ایسی خواتین جنھوں نے نکاح کے وقت تفویضِ طلاق کے طریقے کو اختیار نہ کیا ہو، اگر بعد میں کسی شدید مجبوری کے تحت شوہر سے گلو خلاصی حاصل کرنا چاہیں، مثلاً: شوہر اتنا ظالم ہو کہ نہ نفقہ دیتا ہو، نہ آباد کرتا ہو یا وہ پاگل ہو جائے یا مفقود الخبر ہو جائے یا نامرد ہو اور از خود طلاق یا خلع پر آمادہ نہ ہو تو اصل حنفی مسلک میں ایسی عورتوں کے لیے شدید مشکلات ہیں۔ خاص طور پر ان مقامات میں جہاں شریعت کے مطابق فیصلے کرنے والا قاضی موجود نہ ہو، ایسی عورتوں کے لیے اصل حنفی مسلک میں شوہر کی رہائی کی کوئی صورت نہیں ہے۔''[1]

اس پسِ منظر کے بعد انھوں نے اس امر کی صراحت فرمائی ہے کہ غیر منقسم ہندوستان میں سب سے پہلے خواتین کی ان مشکلات کا احساس مولانا اشرف علی تھانوی اور ان کے حلقۂ ارادت کے چند علما نے کیا اور پھر ان کا جو حل پیش کیا، اس پر اکابر علما کی تصدیقات بھی حاصل کیں۔

ان علمائے مرحومین نے خواتین کی مذکورہ مشکلات کا حل فقہ حنفی سے نہیں، کیوں کہ فقہ حنفی میں تو سرے سے ان کا حل ہی نہیں ہے، بلکہ دوسری فقہوں کی روشنی میں کیا۔ حالاں کہ پہلے پیرے میں انھوں نے فرمایا تھا کہ حنفی مذہب نے سب سے پہلے خواتین کی مشکلات کا احساس کیا اور اس کے لیے ایک بہترین طریقہ ''تفویضِ طلاق'' کا تجویز کیا۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے، جس کی طرف ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے کہ طریقۂ تفویض یا دیگر حلوں سے

---

[1] حیلۂ ناجزہ، ص: 9-10

پہلے عہدِ خیر القرون میں بھی عورتیں ان مشکلات کا شکار ہوئی ہیں۔ اس وقت فقہ حنفی سمیت کوئی بھی فقہ نہیں تھی، ان مشکلات کو کس طرح حل کیا گیا؟

ظاہر بات ہے کہ اس دور میں انھیں صرف قرآن وحدیث اور آثارِ صحابہ کی روشنی ہی میں حل کیا گیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں ان مشکلات کا حل موجود ہے اور یقیناً ہے۔ پھر علمائے دیوبند کا ان حلوں کو سب سے پہلے دریافت کرنے اور پیش کرنے کا دعویٰ کیوں؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ قرآن وحدیث اور آثارِ صحابہ میں جب ان تمام مشکلات کا حل الحمدللہ موجود ہے (جس کی تفصیل راقم کی کتاب ''خواتین کے امتیازی مسائل'' میں موجود ہے) تو پھر ان کو بنیاد بنانے سے گریز کیوں؟

تیسرا سوال ہے کہ دوسری فقہوں کے بعض مسائل کو اختیار کرنے سے ایک حنفی، حنفیت سے خارج نہیں ہوتا، بلکہ حنفیت ہی میں رہتا ہے تو کیا قرآن وحدیث کی نصوص سے استفادہ کرنے والا حنفی حنفیت سے خارج ہو جاتا ہے؟ وہ حنفی رہتے ہوئے کم از کم ان مسائل میں، جن کا حل فقہ حنفی میں نہیں ہے، قرآن وحدیث اور آثارِ صحابہ میں پیش کردہ حل کیوں اختیار نہیں کرتا، یا نہیں کر سکتا؟ علمائے دیوبند نے ان حلوں کو کیوں قبول نہیں کیا اور اب بھی اس کے لیے کیوں تیار نہیں ہیں؟ اس سے تو بظاہر یہی مفہوم نکلتا ہے کہ جس طرح فقہ حنفی میں ان کا حل نہیں ہے، شریعتِ اسلامیہ میں بھی ان کا حل نہیں ہے۔ اگر ہمارا یہ سمجھنا غلط ہے تو یہ علما جواب دیں کہ ان کے اکابر نے ایسا کیوں کیا؟ اور اب بھی شریعتِ اسلامیہ کے حل کو ماننے کے لیے کیوں تیار نہیں؟

علاوہ ازیں پھر یہ کہنا:

> ''خاص طور پر ان مقامات میں جہاں شریعت کے مطابق فیصلے کرنے والا کوئی قاضی موجود نہ ہو، ایسی عورتوں کے لیے اصل حنفی مسلک میں شوہر سے رہائی کی کوئی صورت نہیں۔''

لیکن قاضی کو تو علمائے احناف تفریق بین الزوجین کا اختیار دینے کے لیے تیار ہی نہیں ہیں تو پھر قاضی کی دہائی کیوں؟

بہر حال یہ چند باتیں یا سوالات، مولانا عثمانی صاحب کا اقتباس نقل کرتے ہوئے بے اختیار ذہن میں پیدا ہو گئے۔ ہمارا اس اقتباس سے اصل مقصود یہ واضح کرنا تھا کہ علمائے احناف خُلع کی اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں، جو قرآن وحدیث کی نصوص سے ثابت ہیں۔ اس لیے وہ خواتین کی مشکلات کے اس حل کو تو

نہیں مان رہے ہیں اور اس کے متبادل اپنے وضع کردہ حل ''تفویضِ طلاق'' ہی کو اس کا واحد حل بتلا رہے ہیں۔ إنا لله وإنا إليه راجعون۔

⑧ مولانا مودودی مرحوم کی وضاحت، خلع عقل ونقل کے مطابق ہے:

مولانا مودودی مرحوم نے بھی اپنی کتاب ''حقوق الزوجین'' میں مسئلۂ خلع پر مفصل بحث کی ہے اور حنفی ہونے کے باوجود انھوں نے علمائے احناف کے خلع کے نہ ماننے پر نہ صرف یہ کہ سخت تنقید کی ہے، بلکہ عورت کے اس حقِ خلع کا قرآن وحدیث اور آثارِ صحابہ سے اثبات کیا ہے۔ مضمون اگرچہ خاصا لمبا ہوگیا ہے، لیکن مضمون کی اہمیت اس بات کی متقاضی ہے کہ قارئینِ کرام کو بھی اس سے آگاہ کیا جائے۔ چناں چہ ان کی کتاب کا یہ حصہ درج ذیل ہے:

خلع

شرعِ اسلامی نے جس طرح مرد کو یہ حق دیا ہے کہ جس عورت کو وہ ناپسند کرتا ہے اور جس کے ساتھ وہ کسی طرح نباہ نہیں کرسکتا، اسے طلاق دے دے، اسی طرح عورت کو بھی یہ حق دیا ہے کہ جس مرد کو وہ ناپسند کرتی ہو اور کسی طرح اس کے ساتھ گزر بسر نہ کرسکتی ہو، اس سے خلع کرلے۔

اس باب میں احکامِ شریعت کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو اخلاقی ہے اور دوسرا قانونی۔

اخلاقی پہلو یہ ہے کہ خواہ مرد ہو یا عورت، ہر ایک کو طلاق یا خلع کا اختیار صرف ایک آخری چارۂ کار کے طور پر استعمال کرنا چاہیے نہ یہ کہ محض خواہشات کی تسکین کے لیے طلاق اور خلع کو کھیل بنالیا جائے۔ چناں چہ احادیث میں نبیِ مکرم ﷺ کے ارشادات منقول ہیں:

﴿ إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الذَّوَّاقِينَ وَالذَّوَّاقَاتِ ﴾

''اللہ مزے چکھنے والوں اور مزے چکھنے والیوں کو پسند نہیں کرتا۔''

﴿ لَعَنَ اللّٰهُ كُلَّ ذَوَّاقٍ مِطْلَاقٍ ﴾

''ہر طالبِ لذت بکثرت طلاق دینے والے پر اللہ نے لعنت کی ہے۔''

﴿ أَيُّمَا امْرَأَةٍ اخْتَلَعَتْ مِنْ زَوْجِهَا بِغَيْرِ نُشُوْزٍ فَعَلَيْهَا لَعْنَةُ اللّٰهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ،

اَلْمُخْتَلِعَاتُ هُنَّ الْمُنَافِقَاتُ ﴾

''جس کسی عورت نے اپنے شوہر سے اس کی کسی زیادتی کے بغیر خلع لیا، اس پر اللہ اور ملائکہ اور سب لوگوں کی لعنت ہوگی۔ خلع کو کھیل بنا لینے والی عورتیں منافق ہیں۔''

لیکن قانون جس کا کام اشخاص کے حقوق متعین کرنا ہے، اس پہلو سے بحث نہیں کرتا، وہ جس طرح مرد کو شوہر ہونے کی حیثیت سے طلاق کا حق دیتا ہے، اسی طرح عورت کو بھی بیوی ہونے کی حیثیت سے خلع کا حق دیتا ہے، تاکہ دونوں کے لیے بوقتِ ضرورت عقدِ نکاح سے آزادی حاصل کرنا ممکن ہو، اور کوئی فریق بھی ایسی حالت میں مبتلا نہ کر دیا جائے کہ دل میں نفرت ہے، مقاصدِ نکاح پورے نہیں ہوتے، رشتۂ ازدواج ایک مصیبت بن گیا ہے، مگر جبراً ایک دوسرے کے ساتھ محض اس لیے بندھے ہوئے ہیں کہ اس گرفت سے آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں۔

رہا یہ سوال کہ دونوں میں سے کوئی فریق اپنے حقوق کو بے جا طور پر استعمال کرے گا تو اس بارے میں قانون جہاں تک ممکن اور معقول ہے، پابندیاں عائد کر دیتا ہے، مگر حق کے بجا یا بے جا استعمال کرنے کا انحصار بڑی حد تک خود استعمال کرنے والے کے اختیارِ تمیزی اور اس کی دیانت اور خدا ترسی پر ہے۔ اس کے اور خدا کے سوا کوئی بھی یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ وہ محض طالبِ لذت ہے یا فی الواقع اس حق کے استعمال کی جائز حاجت رکھتا ہے۔ قانون اس کا فطری حق اُسے دینے کے بعد اس کو بے جا استعمال سے روکنے کے لیے صرف ضروری پابندیاں اس پر عائد کر سکتا ہے۔

چناں چہ طلاق کی بحث میں آپ دیکھ چکے ہیں کہ مرد کو عورت سے علاحدگی کا حق دینے کے ساتھ اس پر متعدد قیود لگا دی گئی ہیں، مثلاً: یہ کہ جو مہر اس نے عورت کو دیا تھا، اس کا نقصان گوارا کرے، زمانۂ حیض میں طلاق نہ دے۔ تین طہروں میں ایک ایک طلاق دے۔ عورت کو زمانۂ عدت میں اپنے ساتھ رکھے اور جب تین طلاق دے چکے تو پھر وہ عورت تحلیل کے بغیر دوبارہ اس کے نکاح میں نہ آسکے۔ اسی طرح عورت کو بھی خلع کا حق دینے کے ساتھ چند قیود عائد کر دی گئی ہیں، جن کو قرآن مجید اس مختصر سی آیت میں بتمام وکمال بیان کر دیتا ہے:

﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْـًٔا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ

خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ﴾ (البقرة:229)

''تمھارے لیے حلال نہیں ہے کہ جو کچھ تم بیویوں کو دے چکے ہو، اس میں سے کچھ بھی واپس لو۔ الا یہ کہ میاں بیوی کو یہ خوف ہو کہ اللہ کی حدود پر قائم نہ رہ سکیں گے تو ایسی صورت میں جب کہ تم کو خوف ہو کہ میاں بیوی اللہ کی حدود پر قائم نہ رہ سکیں گے۔ کچھ مضائقہ نہیں، اگر عورت کچھ معاوضہ دے کر عقدِ نکاح سے آزاد ہو جائے۔''

اس آیت سے حسبِ ذیل احکام مستنبط ہوتے ہیں:

1 خلع ایسی حالت میں ہونا چاہیے، جب کہ حدود اللہ کے ٹوٹ جانے کا خوف ہو۔ ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ اگرچہ خلع ایک بُری چیز ہے، جس طرح کہ طلاق بُری چیز ہے، لیکن جب یہ خوف ہو کہ حدود اللہ ٹوٹ جائیں گی تو خلع لینے میں کوئی برائی نہیں۔

2 جب عورت عقدِ نکاح سے آزاد ہونا چاہے تو وہ بھی اسی طرح مال کی قربانی گوارا کرے، جس طرح مرد کو اپنی خواہش سے طلاق دینے کی صورت میں گوارا کرنی پڑتی ہے۔ مرد اگر خود طلاق دے تو وہ اس مال میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا، جو اس نے عورت کو دیا تھا اور اگر عورت جدائی کی خواہش کرے تو وہ اس مال کا ایک حصہ یا پورا مال واپس کر کے جدا ہو سکتی ہے، جو اس نے شوہر سے لیا تھا۔

3 افتداء (یعنی معاوضہ دے کر رہائی حاصل کرنے) کے لیے محض فدیہ دینے والی کی خواہش کافی نہیں ہے، بلکہ اس معاملے کا اتمام اس وقت ہوتا ہے، جب کہ فدیہ لینے والا بھی راضی ہو۔ مقصد یہ ہے کہ عورت محض ایک مقدارِ مال پیش کر کے آپ سے علاحدہ نہیں ہو سکتی، بلکہ علاحدگی کے لیے ضروری ہے کہ جو مال وہ پیش کر رہی ہے، اس کو شوہر قبول کر کے طلاق دے دے۔

4 خلع کے لیے صرف اس قدر کافی ہے کہ عورت اپنا پورا مہر یا اس کا ایک حصہ پیش کر کے علاحدگی کا مطالبہ کرے اور مرد اس کو قبول کر کے طلاق دے دے۔ ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ﴾ کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خلع کا فعل طرفین کی رضامندی سے مکمل ہو جاتا ہے۔ اس سے ان لوگوں کے خیال کی تردید ہوتی ہے، جو خلع کے لیے عدالتی فیصلے کو شرط قرار دیتے ہیں۔ جو معاملہ گھر کے اندر طے ہو سکتا

ہے، اسلام اسے عدالت میں لے جانا ہرگز پسند نہیں کرتا۔

5 اگر عورت فدیہ پیش کرے اور مرد قبول نہ کرے تو اس صورت میں عورت کو عدالت سے رجوع کرنے کا حق ہے، جیسا کہ آیتِ مذکورہ بالا میں ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ کے الفاظ سے ظاہر ہے۔ اس آیت میں (خِفْتُمْ) کا خطاب ظاہر ہے کہ مسلمانوں کے اولی الامر ہی کی طرف ہے، چوں کہ اولی الامر کا اولین فرض تو حدود اللہ کی حفاظت ہے، اس لیے ان پر لازم ہوگا کہ جب حدود اللہ کے ٹوٹنے کا خوف متحقق ہو جائے تو عورت کو اس کا وہ حق دلوا دیں، جو انھی حدود کے تحفظ کے لیے اللہ تعالیٰ نے اس کو عطا کیا ہے۔

یہ مجمل احکام ہیں، جن میں اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ حدود اللہ کے ٹوٹ جانے کا خوف کن صورتوں میں متحقق ہوگا؟ فدیہ کی مقدار متعین کرنے میں انصاف کیا ہے؟ اور اگر عورت افتدا پر آمادہ ہو، لیکن مرد قبول نہ کرے تو ایسی صورت میں قاضی کو کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے؟ ان مسائل کی تفصیلات ہم کو خلع کے ان مقدمات کی رودادوں میں ملتی ہیں، جو نبیِ مکرم ﷺ اور خلفائے راشدین کے سامنے پیش ہوئے تھے۔

صدرِ اول کے نظائر در بابِ خلع

خلع کا سب سے مشہور مقدمہ وہ ہے، جس میں سیدنا ثابت بن قیس سے ان کی بیویوں نے خلع حاصل کیا ہے۔ اس مقدمے کی تفصیلات کے مختلف ٹکڑے احادیث میں وارد ہوئے ہیں، جن کو ملا کر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سیدنا ثابت سے ان کی دو بیویوں نے خلع حاصل کیا تھا۔ ایک بیوی جمیلہ بنت ابی بن سلول (عبداللہ بن ابی کی بہن)[1] کا قصہ یہ ہے کہ انھیں ثابت کی صورت ناپسند تھی۔ انھوں نے نبیِ مکرم ﷺ کے پاس خلع کے لیے مرافعہ کیا اور ان الفاظ میں اپنی شکایت پیش کی:

(يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ لَا يَجْمَع رأسي وَرَأْسَهٗ شَيْئٌ أَبداً إِنِّيْ رفعت جانب الخباء فرأيته أقبلَ في عِدة فإذا هُوَ أَشدُّهم سواداً وأقصرهم قامة وأقبحهم وجها)(ابن جریر)

''یا رسول اللہ! میرے اور اس کے سر کو کوئی چیز کبھی جمع نہیں کر سکتی۔ میں نے اپنا گھونگھٹ جو اُٹھایا تو وہ سامنے سے چند آدمیوں کے ساتھ آرہا تھا۔ میں نے دیکھا کہ وہ ان سب سے زیادہ کالا اور سب سے

[1] بعض نے زینب بنت عبداللہ بن ابی کہا، مگر مشہور یہی ہے کہ ان کا نام جمیلہ تھا اور عبداللہ ابن ابی کی بیٹی نہیں، بلکہ بہن تھیں۔

زیادہ پستہ قد اور سب سے زیادہ بدشکل تھا۔“

(واللّٰہ! ما کرھت منه دیناً ولا خُلُقًا إِلَّا أَنِّي کرھت دمامته) (ابن جریر)

”خدا کی قسم میں دین یا اخلاق کی کسی خرابی کے سبب سے اس کو ناپسند نہیں کرتی، بلکہ مجھے اس کی بدصورتی ناپسند ہے۔“

(وَاللّٰہ! لَو لَا مخافة اللّٰہ إِذَا دَخَلَ عَلَيَّ بصقت فِيْ وَجْهِه) (ابن جریر)

”خدا کی قسم! اگر خدا کا خوف نہ ہوتا تو جب وہ میرے پاس آیا تھا، اس وقت میں اس کے منہ پر تھوک دیتی۔“

(یا رسول اللّٰہ! بي من الجمال ما تری وثابت رجل دمیم)(عبدالرزاق بحوالۂ فتح الباري)

”یارسول اللہ! میں جیسی خوبصورت ہوں، آپ دیکھتے ہیں اور ثابت ایک بدصورت شخص ہے۔“

(وَمَا أعتب علیه في خلق وَلَا دِیْن ولکني أکره الکفر في الإسلام)(بخاري)

”میں اس کے دین اور اخلاق پر کوئی حرف نہیں رکھتی، مگر مجھے اسلام میں کفر کا خوف ہے۔“[1]

نبی اکرم ﷺ نے یہ شکایت سنی اور فرمایا کہ (أَتَرُدِّیْنَ عَلَیْهِ حَدِیْقَتَهُ الَّتِيْ أَعْطَاكِ؟)”جو باغ تجھ کو اس نے دیا تھا، وہ تو واپس کر دے گی؟“ انھوں نے عرض کیا: ہاں یارسول اللہ! بلکہ وہ زیادہ چاہے تو زیادہ بھی دوں گی۔ حضور نے فرمایا:

(أَمَّا الزِیَادَةُ فَلَا وَلٰکِنْ حَدِیْقَتُهُ)

”زیادہ تو نہیں، مگر تو اس کا باغ واپس کر دے۔“

پھر ثابت کو حکم دیا:

(اِقْبَلِ الْحَدِیْقَةَ وَطَلِّقْهَا تَطْلِیْقَةً)

---

[1] اسلام میں کفر کے خوف سے مراد یہ ہے کہ کراہت و نفرت کے باوجود اگر میں اس کے ساتھ رہی تو مجھے اندیشہ ہے کہ میں ان احکام کی پابند نہ رہ سکوں گی، جو شوہر کی اطاعت اور اس کی وفاداری اور عصمت و عفت کے تحفظ کے لیے اللہ اور رسول ﷺ نے دیے ہیں۔ یہ ایک مومنہ کا تصور ہے کہ حقوق اللہ کے توڑنے کو وہ کفر سمجھتی ہے اور آج کل کے مولویوں کا تصور یہ ہے کہ اگر نماز، روزہ، حج، زکات کچھ بھی ادا نہ کیا جائے اور کھلم کھلا فسق و فجور کا ارتکاب کیا جائے، تب بھی وہ اس حالت کو ایک ایمانی حالت کہنے پر اصرار کرتے ہیں اور ایسے لوگوں کو جنت کی بشارتیں دیتے ہیں اور جو اسے غیر ایمانی حالت کہے، اسے خارجی ٹھہراتے ہیں۔

''باغ قبول کرلے اور اس کو ایک طلاق دے دے۔''

ثابت کی ایک اور بیوی حبیبہ بنت سہل الانصاریہ تھیں، جن کا واقعہ امام مالک اور ابو داود نے اس طرح نقل کیا ہے کہ ایک روز صبح سویرے حضور اپنے مکان سے باہر نکلے تو حبیبہ کو کھڑا پایا۔ دریافت فرمایا: کیا معاملہ ہے؟ انھوں نے عرض کیا: (لا أنا ولا ثابت بن قيس) ''میری اور ثابت کی نبھ نہیں سکتی۔'' جب ثابت حاضر ہوئے تو حضور نے فرمایا کہ یہ حبیبہ بنت سہل ہے، اس نے بیان کیا، جو کچھ اللہ نے چاہا کہ بیان کرے۔ حبیبہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! جو کچھ ثابت نے مجھے دیا ہے، وہ سب میرے پاس ہے۔ حضور نے ثابت کو حکم دیا کہ وہ لے لے اور اس کو چھوڑ دے۔ بعض روایتوں میں (خَلِّ سَبِيلَهَا) کے الفاظ ہیں اور بعض میں ''فَارِقْهَا'' ہے۔ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ ابو داود اور ابن جریر نے سیدہ عائشہ سے اس واقعہ کو اس طرح روایت کیا ہے کہ ثابت نے حبیبہ کو اتنا مارا تھا کہ ان کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی۔ حبیبہ نے آ کر حضور سے شکایت کی، آپ نے ثابت کو حکم دیا کہ (خُذْ بَعْضَ مَالِهَا وَفَارِقْهَا) اس کے مال کا ایک حصہ لے لے اور اس سے جدا ہو جا۔

مگر ابن ماجہ نے حبیبہ کے جو الفاظ نقل کیے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیبہ کو بھی ثابت کے خلاف جو شکایت تھی، وہ مار پیٹ کی نہیں، بلکہ بدصورتی کی تھی، چناں چہ انھوں نے وہی الفاظ کہے، جو دوسری احادیث میں جمیلہ سے منقول ہیں، یعنی اگر مجھے خدا کا خوف نہ ہوتا تو ثابت کے منہ پر تھوک دیتی۔

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک عورت اور مرد کا مقدمہ پیش ہوا۔ آپ نے عورت کو نصیحت کی اور شوہر کے ساتھ رہنے کا مشورہ دیا۔ عورت نے قبول نہ کیا۔ اس پر آپ نے اسے ایک کوٹھڑی میں بند کر دیا، جس میں کوڑا کرکٹ بھرا ہوا تھا۔ تین دن قید رکھنے کے بعد آپ نے اسے نکالا اور پوچھا کہ تیرا کیا حال رہا؟ اس نے کہا: خدا کی قسم! مجھ کو انہی راتوں میں راحت نصیب ہوئی ہے۔ یہ سن کر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے شوہر کو حکم دیا کہ ''اِخْلَعْهَا وَيحک وَلَوْ مِنْ قرطها'' اس کو خلع دے دے، خواہ وہ اس کے کان کی بالیوں کے عوض ہی میں ہو۔ [1]

ربیع بنت معوذ بن عفراء نے اپنے شوہر سے اپنی تمام املاک کے معاوضہ میں خلع حاصل کرنا چاہا۔ شوہر نہ

[1] كشف الغمة، ج:2

مانا۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس مقدمہ پیش ہوا۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کو حکم دیا کہ اس کی چوٹی کا موباف تک لے لے اور اس کو خلع دے دے۔ فأجازه وأمره بأخذ عقاس رأسها فما دونه۔[1]

احکامِ خلع

ان روایات سے حسبِ ذیل امور پر روشنی پڑتی ہے:

1 ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ کی تفسیر وہ شکایات ہیں، جو سیدنا ثابت بن قیس کی بیویوں سے منقول ہیں۔ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان عورتوں کی اس شکایت کو خلع کے لیے کافی سمجھا کہ ان کا شوہر بدصورت ہے اور وہ ان کو پسند نہیں ہے۔ آپ نے ان کو خوبصورتی کے فلسفے پر کوئی لکچر نہیں دیا، کیوں کہ آپ کی نظر شریعت کے مقاصد پر تھی۔ جب یہ امر متحقق ہو گیا کہ ان عورتوں کے دل میں شوہر کی طرف سے نفرت و کراہت بیٹھ چکی ہے تو آپ نے ان کی درخواست کو قبول فرما لیا، کیوں کہ نفرت و کراہت کے ساتھ ایک عورت اور مرد کو جبراً ایک دوسرے سے باندھ رکھنے کے نتائج دین اور اخلاق اور تمدن کے لیے طلاق و خلع سے زیادہ خراب ہیں۔ ان سے تو مقاصدِ شریعت ہی کے فوت ہو جانے کا خوف ہے۔ پس نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ خلع کا حکم نافذ کرنے کے لیے محض اس بات کا تحقیق ہو جانا کافی ہے کہ عورت اپنے شوہر کو قطعی ناپسند کرتی ہے اور اس کے ساتھ رہنا نہیں چاہتی۔

2 سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے فعل سے معلوم ہوتا ہے کہ نفرت و کراہت کی تحقیق کے لیے قاضی شرع کوئی مناسب تدبیر اختیار کر سکتا ہے، تاکہ کسی شبہہ کی گنجایش نہ رہے اور بالیقین معلوم ہو جائے کہ اس جوڑے میں اب نباہ ہونا متوقع نہیں ہے۔

3 سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے فعل سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نفرت و کراہت کے اسباب کا کھوج لگانا ضروری نہیں ہے اور یہ ایک معقول بات ہے۔ عورت کو اپنے شوہر سے بہت سے ایسے اسباب کی بنا پر نفرت ہو سکتی ہے جن کو کسی کے سامنے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ایسے اسباب بھی نفرت کے ہو سکتے ہیں جن کو اگر بیان کیا جائے تو سننے والا نفرت کے لیے کافی نہ سمجھے گا، لیکن جس کو ان اسباب سے رات دن سابقہ پیش آتا ہے، اس کے دل

---

[1] عبدالرزاق بحوالہ فتح الباری۔

میں نفرت پیدا کرنے کے لیے وہ کافی ہوتے ہیں۔ لہٰذا قاضی کا کام صرف اس واقعہ کی تحقیق کرنا ہے کہ عورت کے دل میں شوہر سے نفرت پیدا ہو چکی ہے۔ یہ فیصلہ کرنا اس کا کام نہیں ہے کہ جو وجوہ عورت بیان کر رہی ہے، وہ نفرت کے لیے کافی ہیں یا نہیں۔

4 قاضی عورت کو وعظ و پند کر کے شوہر کے ساتھ رہنے کے لیے راضی کرنے کی کوشش ضرور کر سکتا ہے، مگر اس کی خواہش کے خلاف اسے مجبور نہیں کر سکتا، کیوں کہ خلع اس کا حق ہے، جو خدا نے اس کو دیا ہے اور اگر وہ اس امر کا اندیشہ ظاہر کرتی ہے کہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنے میں وہ حدود اللہ پر قائم نہ رہ سکے گی تو کسی کو اس سے یہ کہنے کا حق نہیں کہ تو چاہے حدود اللہ کو توڑ دے، مگر اس خاص مرد کے ساتھ بہر حال تجھ کو رہنا پڑے گا۔

5 خلع کے مسئلہ میں دراصل یہ سوال قاضی کے لیے تنقیح طلب ہے ہی نہیں کہ عورت آیا جائز ضرورت کی بنا پر طالبِ خلع ہے یا محض نفسانی خواہشات کے لیے علاحدگی چاہتی ہے۔ اسی لیے نبی مکرم ﷺ اور خلفائے راشدین نے قاضی ہونے کی حیثیت سے جب مقدماتِ خلع کی سماعت کی تو اس سوال کو بالکل نظر انداز کر دیا، کیوں کہ اول تو اس سوال کی کما حقہ تحقیق کرنا کسی قاضی کے بس کا کام نہیں۔ دوسرے خلع کا حق عورت کے لیے اس حق کے مقابلے میں ہے جو مرد کو طلاق کی صورت میں دیا گیا ہے۔ ذوّاقیت کا احتمال دونوں صورتوں میں یکساں ہے، مگر مرد کے حقِ طلاق کو قانون میں اس قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے کہ ذوّاقیت کے لیے استعمال نہ کیا جائے۔ پس جہاں تک قانونی حق کا تعلق ہے، عورت کے حقِ خلع کو بھی کسی اخلاقی قید سے مقید نہ ہونا چاہیے۔

تیسری بات یہ ہے کہ کوئی طالبِ خلع عورت دو حال سے خالی نہ ہوگی، یا وہ فی الحقیقت خلع کی جائز ضرورت رکھتی ہوگی یا محض ذوّاقہ ہوگی۔ اگر پہلی صورت ہے تو اس کے مطالبہ کو رڈ کرنا ظلم ہوگا اور اگر دوسری صورت ہے تو اس کو خلع نہ دلوانے سے شریعت کے مقاصد فوت ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ جو عورت طبعاً ذوّاقہ ہوگی، وہ اپنے ذوق کی تسکین کے لیے کوئی نہ کوئی تدبیر کر کے رہے گی۔ اگر آپ اس کو جائز طریقے سے ایسا نہ کرنے دیں گے تو ناجائز طریقوں سے اپنی فطرت کے داعیات کو پورا کرے گی اور یہ زیادہ بُرا ہوگا۔

ایک عورت کا پچاس شوہروں کو یکے بعد دیگرے بدلنا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ وہ کسی شخص کے نکاح میں رہتے ہوئے ایک مرتبہ بھی زنا کا ارتکاب کرے۔

6 اگر عورت خلع مانگے اور مرد اس پر راضی نہ ہو تو قاضی اس کو حکم دے گا کہ اسے چھوڑ دے۔ تمام روایات میں یہی آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین نے ایسی صورتوں میں مال قبول کر کے عورت کو چھوڑ دینے کا حکم دیا ہے اور قاضی کا حکم بہر حال یہی معنی رکھتا ہے کہ محکوم علیہ اس کے بجالانے کا پابند ہے۔ حتی کہ اگر وہ بجا نہ لائے تو قاضی اس کو قید کر سکتا ہے۔ شریعت میں قاضی کی حیثیت صرف ایک مشیر کی نہیں ہے کہ اس کا حکم مشورے کے درجے میں ہو اور محکوم علیہ کو اس کے ماننے یا نہ ماننے کا اختیار ہو۔ قاضی کی اگر یہ حیثیت ہو تو لوگوں کے لیے اس کی عدالت کا دروازہ کھلا ہونا محض بے معنی ہے۔

7 خلع کا حکم نبی مکرم ﷺ کی تصریح کے مطابق ایک طلاقِ بائن کا ہے، یعنی اس کے بعد زمانہ عدت میں شوہر کو رجوع کا حق نہ ہوگا، کیوں کہ حقِ رجوع باقی رہنے سے خلع کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ نیز چوں کہ عورت نے جو مال اُس کو دیا ہے، وہ عقدِ نکاح سے اپنی رہائی کے معاوضہ میں دیا ہے، اس لیے اگر شوہر معاوضہ لے لے اور اس کو رہائی نہ دے تو یہ فریب اور دغا ہوگی، جس کو شریعت جائز نہیں رکھ سکتی۔ ہاں اگر عورت دوبارہ اس کے ساتھ نکاح کرنا چاہے تو کر سکتی ہے، کیوں کہ یہ طلاقِ مغلّظہ نہیں ہے، جس کے بعد دوبارہ نکاح کرنے کے لیے تحلیل شرط ہو۔

8 خلع کے معاوضہ کی تعیین میں اللہ تعالیٰ نے کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ جیسے معاوضے پر بھی زوجین راضی ہو جائیں، اس پر خلع ہو سکتا ہے، لیکن نبیِ مکرم ﷺ نے اس کو ناپسند فرمایا کہ شوہر خلع کے معاوضہ میں اپنے دیے ہوئے مہر سے زیادہ مال لے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

﴿ لَا يَأْخُذُ الرَّجُلُ مِنَ الْمُخْتَلِعَةِ أَكْثَرَ مِمَّا أَعْطَاهَا ﴾

سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے بھی بالفاظِ صریح اس کو مکروہ فرمایا ہے۔ ائمہ مجتہدین کا بھی اس پر اتفاق ہے، بلکہ اگر عورت اپنے شوہر کے ظلم کی وجہ سے خلع کا مطالبہ کرے تو شوہر کے لیے سرے سے مال ہی لینا مکروہ ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

(وإن كان النشوز من قبله يكره له أن يأخذ منها عوضاً)

ان تصریحات کو دیکھتے ہوئے اس باب میں اصولِ شرع کے ماتحت یہ ضابطہ بنایا جا سکتا ہے کہ اگر خلع مانگنے والی عورت اپنے شوہر کا نشوز ثابت کر دے یا خلع کے لیے ایسے وجوہ ظاہر کرے، جو قاضی کے نزدیک معقول ہوں تو اس کو مہر کے ایک قلیل جز یا نصف کی واپسی پر خلع دلایا جائے اور اگر وہ نہ شوہر کا نشوز ثابت کرے نہ کوئی معقول وجہ ظاہر کرے تو اس کے لیے پورا مہر یا اس کا ایک بڑا حصہ واپس کرنا ضروری قرار دیا جائے۔لیکن اگر اس کے رویے میں قاضی کو ذوّاقیت کے آثار نظر آئیں تو قاضی سزا کے طور پر اس کو مہر سے زیادہ دینے پر مجبور کر سکتا ہے۔

مسئلۂ خلع میں ایک بنیادی غلطی

خلع کی اس بحث سے یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ قانونِ اسلامی میں عورت اور مرد کے حقوق کے درمیان کس قدر صحیح توازن قائم کیا گیا تھا۔اب یہ ہماری اپنی غلطی ہے کہ ہم نے اپنی عورتوں سے خلع کے حق کو عملاً سلب کر لیا اور اصولِ شرع کے خلاف، خلع دینے یا نہ دینے کو بالکل مردوں کی خواہش پر منحصر ٹھہرا دیا۔اس سے عورتوں کی جو حق تلفیاں ہوئیں اور ہو رہی ہیں، ان کی ذمہ داری خدا اور رسول کے قانون پر قطعاً نہیں ہے۔اگر اب بھی عورتوں کے اس حق کا استقرار ہو جائے تو وہ بہت سی گتھیاں سلجھ جائیں، جو ہمارے ازدواجی معاملات میں پیدا ہو گئی ہیں، بلکہ گتھیوں کا پیدا ہونا ہی بند ہو جائے۔

عورت سے خلع کے حق کو جس چیز نے عملاً بالکل سلب کر لیا ہے، وہ یہ غلط خیال ہے کہ شارع نے خلع کا معاملہ کلیتاً زن و شوہر کے درمیان رکھا ہے اور اس میں مداخلت کرنا قاضی کے حدودِ اختیار سے باہر ہے۔اس کا نتیجہ یہ ہے کہ خلع دینا نہ دینا بالکل مرد کی مرضی پر موقوف ہو گیا ہے۔اگر عورت خلع حاصل کرنا چاہے اور مرد اپنی شرارت یا خود غرضی سے نہ دینا چاہے تو عورت کے لیے کوئی چارۂ کار نہیں رہتا۔لیکن یہ بات شارع کے منشا کے بالکل خلاف ہے۔شارع کا یہ منشا ہرگز نہ تھا کہ معاملۂ نکاح کے ایک فریق کو بالکل بے بس کر کے دوسرے فریق کے ہاتھ میں دے دے۔اگر ایسا ہوتا تو وہ بلند اخلاقی و تمدنی مقاصد فوت ہو جاتے، جو اس نے مناکحت کے ساتھ وابستہ کیے ہیں۔

جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسلامی شریعت میں قانونِ ازدواج کی بنا ہی اس اصل پر رکھی گئی

ہے کہ عورت اور مرد کا ازدواجی تعلق جب تک پاکیزگیِ اخلاق اور مودّت و رحمت کے ساتھ قائم رہ سکتا ہو، اس کا استحکام مستحسن اور ضروری ہے اور اس کو توڑنا یا تڑوانے کی کوشش کرنا سخت نامحمود ہے، اور جب یہ تعلق دونوں کے لیے یا دونوں میں سے کسی ایک کے لیے اخلاق کی خرابی کا سبب بن جائے یا اس میں مودّت و رحمت کی جگہ نفرت و کراہت داخل ہوجائے تو پھر اس کا توڑ دینا ضروری ہے اور اس کا باقی رہنا اغراضِ شریعت کے خلاف ہے۔ اس اصل کے ماتحت شریعت نے معاملۂ نکاح کے دونوں فریقوں کو ایک ایک قانونی آلہ ایسا دیا ہے، جس سے وہ عقدِ نکاح کے ناقابلِ برداشت ہوجانے کی صورت میں حلِ عقد کا کام لے سکتے ہیں۔ مرد کے قانونی آلہ کا نام طلاق ہے، جس کے استعمال میں اسے آزادانہ اختیار دیا گیا ہے اور اس کے بالمقابل عورت کے قانونی آلہ کا نام خلع ہے، جس کے استعمال کی صورت یہ رکھی گئی ہے کہ جب وہ عقدۂ نکاح کو توڑنا چاہے تو پہلے مرد سے اس کا مطالبہ کرے اور اگر مرد اس کا مطالبہ پورا کرنے سے انکار کردے تو پھر قاضی سے مدد لے۔

زوجین کے حقوق میں توازن اسی طرح قائم رہ سکتا ہے اور خدا اور رسول نے درحقیقت یہی توازن قائم کیا تھا۔ مگر قاضی کے اختیارِ سماعت کو درمیان سے خارج کرکے یہ توازن بگاڑ دیا گیا، کیوں کہ اس طرح وہ قانونی آلہ جو عورت کو دیا گیا تھا، قطعاً بے کار ہوگیا اور عملاً قانون کی صورت بگڑ کر یہ ہوگئی کہ اگر مرد کو ازدواجی تعلق میں حدود اللہ کے ٹوٹنے کا خوف ہو یا یہ تعلق اس کے لیے ناقابلِ برداشت ہوجائے تو وہ اسے قطع کرسکتا ہے، لیکن اگر یہی خوف عورت کو ہو یا ازدواجی تعلق اس کے لیے ناقابلِ برداشت ہوجائے تو اس کے پاس اس تعلق کو قطع کرانے کا کوئی ذریعہ نہیں۔ تاوقتیکہ مرد ہی اس کو آزاد نہ کردے، وہ مجبور ہے کہ بہرحال اس تعلق میں بندھی رہے، خواہ حدود اللہ پر قائم رہنا اس کے لیے محال ہی کیوں نہ ہوجائے اور مناکحت کے شرعی مقاصد بالکل ہی کیوں نہ فوت ہوجائیں۔ کیا کسی میں اتنی جسارت ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کی شریعت پر اتنی کھلی ہوئی بے انصافی کا الزام عائد کرسکے؟ یہ جسارت اگر کوئی کرے تو اسے اقوالِ فقہا سے نہیں، بلکہ کتاب وسنت سے اس کا ثبوت پیش کرنا چاہیے کہ اللہ اور رسول نے خلع کے معاملے میں قاضی کو کوئی اختیار نہیں دیا ہے۔

مسئلۂ خلع میں قاضی کے اختیارات

قرآن مجید کی جس آیت میں خلع کا قانون بیان کیا گیا ہے، اس کو پھر پڑھیے:

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة:٢٢٩)

''اگر تم کو خوف ہو کہ وہ اللہ کی حدود پر قائم نہ رہ سکیں گے تو ان دونوں (یعنی زوجین) پر اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ (یعنی عورت) کچھ فدیہ دے کر علاحدگی حاصل کر لے۔''

اس آیت میں خود زوجین کا ذکر تو غائب کے صیغوں میں کیا گیا ہے، لہٰذا لفظ ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ (اگر تم کو خوف ہو) کے مخاطب وہ نہیں ہو سکتے۔ اب لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کے مخاطب مسلمانوں کے اولی الامر ہیں اور حکمِ الٰہی کا منشا یہ ہے کہ اگر خلع پر زوجین میں باہمی رضامندی حاصل نہ ہو تو اولی الامر کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس کی تائید اُن احادیث سے ہوتی ہے، جو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں۔ نبی کریم ﷺ اور خلفائے راشدین کے پاس خلع کے دعوے لے کر عورتوں کا آنا اور آپ کا ان کی سماعت کرنا، خود اس بات کی دلیل ہے کہ جب زوجین میں خلع پر راضی نامہ نہ ہو سکے تو عورت کو قاضی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اب اگر فی الواقع قاضی اس معاملے میں صرف سماعت کا اختیار رکھتا ہو، مگر مرد کے راضی نہ ہونے کی صورت میں اس سے اپنا فیصلہ منوانے کا اقتدار نہ رکھتا ہو تو قاضی کو مرجع قرار دینا سرے سے فضول ہی ہوگا، کیوں کہ اس کے پاس جانے کا نتیجہ بھی وہی ہے جو نہ جانے کا ہے۔ لیکن کیا احادیث سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ قاضی اس معاملہ میں بے اختیار ہے؟ نبی مکرم ﷺ اور خلفائے راشدین کے جتنے فیصلے اوپر منقول ہوئے ہیں۔ ان سب میں یا تو صیغۂ امر آیا ہے، جیسے (طَلِّقْهَا) (اسے طلاق دے) (فَارِقْهَا) (اس سے جدا ہو جا) اور (خَلِّ سَبِيلَهَا) (اس کو چھوڑ دے) یا یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپ نے مرد کو حکم دیا کہ ایسا کرے اور ابن جریر رحمہ اللہ نے سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جو روایت نقل کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ (فَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا) ''پھر آپ نے ان کو جدا کر دیا۔'' اور یہی الفاظ اس روایت میں بھی ہیں، جو خود جمیلہ بنت اُبی بن سلول سے منقول ہے۔ اس کے بعد یہ شبہہ کرنے کی کوئی گنجایش نہیں رہتی کہ قاضی خلع کے معاملے میں حکم دینے کا مجاز نہیں۔

رہا یہ سوال کہ اگر شوہر اس حکم کو محض مشورہ سمجھ کر ماننے سے انکار کر دے تو کیا قاضی اس سے جبراً اپنا حکم منوا

سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نبیِ مکرم ﷺ اور خلفائے راشدین کے عہد میں تو ایسی کوئی مثال ہم کو نہیں ملتی کہ آپ نے کوئی فیصلہ صادر کیا ہو اور کسی نے اس سے سرتابی کی جرأت کی ہو۔

لیکن سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے پر ہم قیاس کر سکتے ہیں، جس میں آپ ﷺ نے ایک ہیکڑ شوہر سے فرمایا تھا: (لَسْتَ بِبَارِحٍ حَتّٰی تَرْضیٰ بِمِثْلِ مَا رَضِیَتْ بِه) یعنی ''تجھے نہ چھوڑا جائے گا، جب تک کہ تو بھی اسی طرح حکمین کا فیصلہ قبول کرنے پر راضی نہ ہو، جس طرح عورت راضی ہوئی ہے۔'' اگر قاضی ایک شوہر کو حکمین کا فیصلہ تسلیم کرنے سے انکار پر حراست میں رکھ سکتا ہے تو وہ خود اپنا فیصلہ منوانے کے لیے تو بدرجۂ اولیٰ قوت استعمال کرنے کا حق رکھتا ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ دنیا کے تمام معاملات میں سے صرف ایک خلع ہی کا مسئلہ ایسا ہو، جسے قاضی کے اس حق سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔ فقہ کی کتابوں میں متعدد جزئیات ایسے ملتے ہیں، جن میں قاضی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اگر شوہر اس کے حکم سے طلاق نہ دے تو قاضی خود تفریق کرادے۔ پھر کیوں نہ خلع کے مسئلہ میں بھی قاضی کو یہ اختیار حاصل ہو؟

آگے چل کر جو مباحث بیان ہوں گے، ان سے یہ حقیقت اور بھی زیادہ واضح ہو جائے گی کہ عنین (نامرد) اور مجبوب (مقطوع الذکر) اور خصّی اور جذامی اور مبروص (کوڑھی) اور مجنون شوہروں کے مسئلے میں فقہائے کرام نے جو ضوابط بیان کیے ہیں اور اسی طرح خیارِ بلوغ اور بعض دوسرے مسائل میں جو اجتہادی قوانین مقرر کیے گئے ہیں، ان کی موجودگی میں تو نہایت ضروری ہو گیا ہے کہ عورتوں کو خلع دلانے کے پورے اختیارات قاضی کو حاصل ہوں۔ ورنہ جو عورتیں ایسے حالات میں گرفتار ہو جائے، ان کے لیے بجز اس کے اور کوئی صورت ہی نہیں رہتی کہ یا تو وہ تمام عمر مصیبت کی زندگی بسر کریں، یا خودکشی کرلیں یا اپنے داعیاتِ نفس سے مجبور ہو کر فواحش میں مبتلا ہو جائیں، یا مجبوراً مرتد ہو کر قیدِ نکاح سے آزادی حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ توضیحِ مدعا کے لیے ہم یہاں ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔

عنین (نامرد) کے معاملے میں فقہی مسئلہ یہ ہے کہ اس کو ایک سال تک علاج کی مہلت دی جائے گی۔ اگر علاج کے بعد وہ ایک مرتبہ بھی ہم بستری پر قادر ہو گیا، حتی کہ اگر ایک مرتبہ اس نے ادھوری مباشرت بھی کرلی۔ [1]

---

[1] في رد المحتار: عن المعراج إذا أولج الحشفة فقط فليس بعنين وإن كان مقطوعاً فلا بد من إيلاج بقية الذكر.

تو عورت کو فسخِ نکاح کا حق نہیں ہے، بلکہ یہ حق ہمیشہ کے لیے باطل ہو گیا۔ اگر عورت کو نکاح کے وقت معلوم تھا کہ وہ نامرد ہے اور پھر وہ نکاح پر راضی ہوئی تو اس کو سرے سے قاضی کے پاس دعویٰ ہی لے جانے کا حق نہیں [1] اگر اس نے نکاح کے بعد ایک مرتبہ مباشرت کی اور پھر نامرد ہو گیا، تب بھی عورت کو دعویٰ کرنے کا حق نہیں [2] اگر عورت کو نکاح کے بعد شوہر کے نامرد ہونے کا علم حاصل ہوا اور وہ اس کے ساتھ رہنے پر اپنی رضامندی کا اظہار کر دے، تب بھی وہ ہمیشہ کے لیے خیارِ فسخ سے محروم ہو گئی۔ [3] ان صورتوں میں عورت کا خیارِ فسخ تو یوں باطل ہو گیا۔ اس کے بعد ایسے ناکارہ شوہر سے چھٹکارا حاصل کرنے کی دوسری صورت یہ رہ جاتی ہے کہ وہ خلع کر لے، مگر وہ اس کو مل نہیں سکتا، کیوں کہ شوہر سے مطالبہ کرتی ہے تو وہ اس کا پورا مہر بلکہ مہر سے کچھ زائد لے کر بھی چھوڑنے پر راضی نہیں ہوتا اور عدالت سے رجوع کرتی ہے تو وہ اس کو مجبور کر کے طلاق دلوانے یا تفریق کرنے سے انکار کر دیتی ہے۔

اب غور کیجیے کہ اس غریب عورت کا حشر کیا ہوگا؟ بس یہی نا کہ یا تو وہ خودکشی کر لے یا عیسائی راہبات کی طرح نفس کشی کی زندگی بسر کرے اور اپنے نفس پر روح فرسا تکلیفیں برداشت کرے یا قیدِ نکاح میں رہ کر اخلاقی فواحش میں مبتلا ہو یا پھر سرے سے دینِ اسلام ہی کو خیرباد کہہ دے۔ مگر کیا اسلامی قانون کا منشا بھی یہی ہے کہ عورت ان حالات میں سے کسی حالت میں مبتلا ہو؟ کیا ایسے ازدواجی تعلق سے شریعت کے وہ مقاصد پورے ہو سکتے ہیں، جن کے لیے قانونِ ازدواج بنایا گیا تھا؟ کیا ایسے زوجین میں مودّت و رحمت ہوگی؟ کیا وہ باہم مل کر تمدن کی کوئی مفید خدمت کر سکیں گے؟ کیا ان کے گھر میں خوشی اور راحت کے فرشتے کبھی داخل ہو سکیں گے؟ کیا یہ قیدِ نکاح کسی حیثیت سے بھی احصان کی تعریف میں آ سکے گی اور اس سے دین اور اخلاق اور عفت کا تحفظ ہوگا؟ اگر نہیں تو بتایا جائے کہ ایک بے گناہ عورت کی زندگی برباد ہونے یا مجبوراً اس کے فواحش میں مبتلا ہو جانے یا دائرۂ دین سے نکل جانے کا وبال کس کے سر ہوگا؟ خدا اور رسول تو یقیناً بری الذمہ ہیں، کیوں کہ انھوں نے اپنے قانون میں ایسا کوئی نقص نہیں چھوڑا ہے۔

---

[1] في العالمكيرية إن علمت المرأة وقت النكاح أنه عنين لا يصل إلى النساء لا يكون لها حق الخصومة.

[2] في الدر المختار: فلو جب بعد وصوله إليها مرة أو صار عنيناً بعده أي الوصول لا يفرق لحصول حقها بالوطى مرة.

[3] قال الشامي قوله: لم يبطل أي ما لم تقل: رضيتُ بالمقام معه.

قضائے شرعی

طلاق اور خلع کی بحث میں قانونِ اسلامی کی جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں، ان سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ یہ قانون اس قاعدۂ کلیہ پر وضع کیا گیا ہے کہ عورت اور مرد کا ازدواجی تعلق اگر قائم رہے تو حدود اللہ کی حفاظت اور مودّت و رحمت کے ساتھ قائم رہے، جس کو قرآن میں امساک بالمعروف کے جامع لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اگر اس طرح ان کا باہم مل کر رہنا ممکن نہ ہو تو تسریح باحسان ہونا چاہیے۔

یعنی جو میاں بیوی سیدھی طرح مل کر نہ رہ سکتے ہوں وہ سیدھی طرح الگ ہو جائیں اور ایسی صورتیں پیدا نہ ہونے پائیں کہ ان کے اختلاف سے نہ صرف ان کی اپنی زندگی تلخ ہو، بلکہ خاندانوں میں فتنے برپا ہوں، سوسائٹی میں گندگی پھیلے، اخلاقی مفاسد کی اشاعت ہو اور آئندہ نسلوں تک اُن کے بُرے اثرات متعدی ہو جائیں۔ انہی خرابیوں کا سدِّ باب کرنے کے لیے شریعت نے مرد کو طلاق کا اور عورت کو خلع کا حق دیا ہے، تاکہ اگر وہ چاہیں تو خود تسریح باحسان کے اصول پر عمل کر سکیں، [1] لیکن بہت سی ایسی جھگڑالو طبیعتیں بھی ہوتی ہیں، جو نہ امساک بالمعروف پر عمل کر سکتی ہیں اور نہ تسریح باحسان پر آمادہ ہوتی ہیں۔ نیز ازدواجی معاشرت میں ایسی صورتیں بھی پیش آ جاتی ہیں، جن میں زوجین کے درمیان یا تو حقوق کے باب میں اختلاف واقع ہوتا ہے، یا امساک بالمعروف اور تسریح باحسان دونوں پر عمل کرنا ان کے لیے ممکن نہیں ہوتا۔ اس لیے شریعت نے طلاق اور خلع کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ بھی حقوق کے تصفیے اور حقوق اللہ کی حفاظت کے لیے مقرر کر دیا ہے جس کا نام قضائے شرعی ہے۔ [2]

9 مولانا قاضی محمد رویس خاں ایوبی (آزاد کشمیر)

یہ بھی ایک حنفی عالم اور مفتی ہیں۔ ان کا ایک فاضلانہ مقالہ حقِ خلع کے اِثبات میں ''الشریعہ'' (جون 2015) میں شائع ہوا ہے، جو ان کی کتاب ''مقالاتِ ایوبی'' میں شامل ہے۔

اس میں نہایت پرزور انداز میں حنفی علما کے حقِ خلع کے انکار والے موقف پر سخت تنقید کی گئی ہے، بلکہ دار العلوم

---

[1] یہاں اس بات کو بھی سمجھ لینا چاہیے کہ اسلامی شریعت میاں اور بیوی کے باہمی جھگڑوں کا پبلک میں علانیہ برسرِ عدالت آنا پسند نہیں کرتی۔ اس لیے اس نے عورت اور مرد دونوں کے لیے ایسے قانونی چارۂ کار رکھ دیے ہیں کہ حتی الامکان گھر کے گھر ہی میں وہ اپنے جھگڑے نمٹا لیں۔ عدالت کا دروازہ کھٹکھٹانا بالکل آخری تدبیر ہے، جب کہ گھر میں فیصلہ کر لینے کا کوئی امکان نہ ہو۔

[2] حقوق الزوجین، ص: 58-80

کراچی، جامعہ بنوریہ (کراچی) جامعہ فاروقیہ (کراچی) تینوں بڑے بڑے جامعات کے مفتیانِ کرام کو رگیدا گیا ہے، جنھوں نے ان کے حقِ خلع کے اثبات والے فتوے اور عدالتی بیان کو ہدفِ تنقید بنایا تھا اور ان مفتیان کو چیلنج کیا ہے کہ وہ ان کے دلائل کا جواب دیں، ورنہ ان دار العلوموں کو غلط ملط فتوے دے کر بٹہ نہ لگائیں۔

اہلِ علم اس کا خود مطالعہ فرمائیں، تاکہ حنفی علما کے فقہی جمود کا اندازہ کیا جا سکے۔

⑩ اسلامی نظریاتی کونسل کی طرف سے حقِ خلع کا انکار:

28رمئی 2015ء کے روزنامہ اخبارات میں اسلامی نظریاتی کونسل کا یہ بیان پڑھ کر تو ہماری حیرت کی انتہا نہ رہی، جس میں اس کے چیئرمین نے بھی یہ اعلان کر دیا کہ شوہر کی رضامندی کے بغیر یک طرفہ خلع لینا جائز نہیں اور عدالتوں کی بابت بھی کہا کہ وہ یک طرف طور پر خلع کی ڈگری جاری نہیں کر سکتیں۔ حالاں کہ عدالتوں کو تو مجبوراً خلع کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ علاوہ ازیں عورت عدالت کی طرف رجوع ہی اس وقت کرتی ہے، جب ناپسندیدہ یا ظالم خاوند سے گلو خلاصی کی کوئی صورت ہی اس کو نظر نہیں آتی اور خاوند کسی صورت بھی طلاق دینے پر آمادہ نہیں ہوتا۔

آخر عدالتیں کس مقصد کے لیے ہیں؟ دنیا بھر کے مظلومین دادرسی کے لیے عدالت ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ کیا عورت ہی ایک ایسی ہے کہ وہ دادرسی اور اپنا حق وصول کرنے کے لیے عدالت کا دروازہ نہیں کھٹکھٹا سکتی؟ اور اگر کوئی عورت ایسا کرتی ہے تو فرمایا جا رہا ہے کہ عدالتیں مظلوم عورت کو اس کا حق نہ دیں، بلکہ عورت کو ظالم مرد کے شکنجۂ ستم ہی میں کسا رہنے دیں۔

کیا خوب فیصلہ ہے؟ یہ اسلامی کونسل ہے یا حنفی کونسل ہے؟ اسلام نے تو عورت کو یہ حق دیا ہے، البتہ حنفی علما عورت کو اس کا یہ حق دینے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

اسی طرح نظریاتی کونسل کے چیئرمین نے اپنے اس بیان میں عورت کو تفویضِ طلاق دینے کے حق کی بھی حمایت کی ہے، حالاں کہ یہ بھی غلط ہے اور اللہ کے دیے ہوئے حقِ خلع کے مقابلے میں ایک نئی شریعت سازی ہے، جیسا کہ اس پر مفصل بحث گزر چکی ہے۔

بہر حال مذکورہ دس مثالوں سے واضح ہے کہ علمائے احناف یقیناً عورت کے حقِ خلع کے منکر ہیں، جبکہ قرآن و حدیث کی واضح نصوص سے یہ ثابت ہے۔ علمائے احناف میں سے جن کے اندر فقہی جمود زیادہ نہیں ہے، انھوں نے بہر حال اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ كثر الله أمثالهم۔